

الفلسفة

أندريه كونت - سبونڤيل



ترجمة د. علي بو ملحم




تليجرام
هنا
سور الأزبكية

الفلسفة

لـــ أندريه كونت - سبونفيل

طريق المعرفة

أندريه كونت - سبونفيل

الفلسفة

ترجمة: د. علي بو ملحم



MAJD / EUP

الطبعة الأولى ١٤٢٩ هـ ـ ٢٠٠٨ م
ردمك 978-9953-463-58-2

كلمة:
إن هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث (كلمة) غير مسؤولة عن آراء المؤلف وأفكاره
وإنما تعبّر آراء الكتاب عن مؤلفها
ص.ب. ٢٣٨٠ أبوظبي، الإمارات العربية المتحدة.
هاتف: ٦٣١٤٤٦٨ ٢ ٩٧١ +   فاكس: ٦٣١٤٤٦٢ ٢ ٩٧١ +
www.Kalima.ae

مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع
بيروت ـ هاتف: 791123 1 961 +   فاكس: 791124 1 961 +
majdpub@terra.net.lb

يتضمن هذا الكتاب ترجمة عن النص الفرنسي لكتاب
La philosophie
André Comte-Sponville

مقدمة

ما هي الفلسفة؟

ما هي الفلسفة؟ السؤال الفلسفي الآن، ويمكن أن يكون كذلك في جميع الأحوال (لا يكون أي سؤال فلسفياً بذاته: لن يكون كذلك إلا في رحم إشكالية تعطيه معناه وأهميته)، هذا يفسر وجود أجوبة مختلفة بمقدار وجود فلاسفة مختلفين، أو أقل. إن هذا الكتاب المدرج في مجموعة موسوعية، يحلم رغم ذلك بجواب مسكوني، ليكن مدرسياً، يمكن أن ينير الجمهور الكبير دون أن يسخط المتخصصين كثيراً. ولكن ما هو ذلك الجواب؟ إن علم الاشتقاق اللغوي لا يكفي. كون الفلسفة تعني في اليونانية حب الحكمة أو بحثها، لا يجهله أحد. ولكن ما هي الحكمة؟ وعلام يدل أصل الكلمة اللغوي؟.

لنفكر بالطريقة الأرسطوية: لنفتش عن "الجنس القريب" وعن "الفرق النوعي". في أية مقولة أعم يمكن إدخال الفلسفة؟ نشاط؟ ممارسة؟ نظام؟ دون شك، ولكن هذا يأخذ المسألة بعيداً جداً. علم؟ هذا الجواب تقليدي ومهجور. إن كلمة "فلسفة" أو "حكمة" كانت تعني حتى القرن الثامن عشر مجمل العلم العقلي، في

اليونانية القديمة (عند ارسطو مثلاً)[1] ، كما في اللغات الحديثة (عند ديكارت مثلاً). هذا يبرر استعارة المبادئ الشهيرة: "هكذا الفلسفة كلها تشبه شجرة، جذورها الميتافيزيقيا، وجذعها الفيزياء، وأغصانها الخارجة من الجذع جميع العلوم الأخرى التي ترجع إلى ثلاثة أساسية: الطب والميكانيك والأخلاق"[2]. ليس هذا مقبولاً عندنا: فهو لا يتفق مع الإستعمال الجامعي (كلياتنا الفلسفية بعيدة عن تدريس جميع العلوم)، ولا مع الممارسة الفعلية لهؤلاء الذين ندعوهم اليوم فلاسفة، أو – هؤلاء الذين عملوا نتاجاً علمياً بالاضافة إلى المضمون الفلسفي الخاص بنظرنا لنتاجهم، أمثال ديكارت وليبنز Leibniz –. ليس كل علم، ولو عقليا، فلسفة. ومن المشكوك فيه كما سوف أرجع إليه، أن تكون الفلسفة علماً ولو كان علماً خاصاً. يبقى أن مثل سقراط الشهير (وهو ليس الفيلسوف الأول، ولكن لا يوجد أي تحديد محتمل للفلسفة يستبعد في حقله) سيكفي لتنفيذ هذا التحديد العلمي: إنه لم يكن "يعلم" أكثر من الآخرين، سوى هذا العلم السلبي أنه يعلم أنه لا يعلم[3].

المثل نفسه يمنع الإنطلاق من الكتب لتحديد الفلسفة: إن سقراط لم يكتب شيئاً. الفلسفة تطبيق عملي praxis، بالمعنى

---

(1) أنظر مثلاً "الميتافيزيقيا"، إ، 1 و2.

(2) ديكارت، "مبادئ الفلسفة"، الرسالة، مقدمة.

(3) افلاطون، "دفاع سقراط"، 21 ب- 23 ج.

الأسطوري للكلمة أكثر مما هي شعر poièsis، هي نشاط أكثر مما هي خلق، هي ممارسة أكثر مما هي نتاج، وهي لا تحتاج لتكون ماهي إلى غاية خارجية، إنها تكتفي بذاتها، ولا تنتج شيئاً آخر، وعندما يحصل ذلك يكون زائداً.

ممارسة خطابية، عقلية ومجردة

إن سقراط "معلم المعلمين"[1] لم ينسب لنفسه أي علم إيجابي خاص به، ولم يخط أي كتاب: لم يكن عالماً ولا أديباً، ولكنه كان يتكلم، يفكر، وخطابه العقلي هذا، أو هذا العقل الخطابي (هذا "اللوغوس logos": الكلمة نفسها تعني باليونانية اللغة والعقل) يوفر لتحديدنا نقطة انطلاق مقبولة على الأقل، ويمكن أن يمر العاقل بين الكلمات والمفاهيم والاستدلالات. يُعتبر الفيلسوف بهذه الصفة. لا يمكن أن تكون الفكرة خرساء (لا يوجد لدى حديثي الولادة عقل حسي حركي). فلسفة، لا بهذا يمكن اللغة أن تتدخل إذا لم يوجد فكر دون لغة، لا توجد لغة أبداً) لذا يمكن اللغة أن تتدخل – كفكر لغوي، ككلام فكري، "لعقل" بالفعل. إن الفلسفة تصنع "بالخطابات والاستدلالات"، هذا ما كان يؤكده أبيقور Epicure[2]، ولا أعرف فيلسوفاً يثتني من ذلك. لقد تحدثنا بصدد الكلبيين عن

---

(1) كما يقول مونتاني، أبحاث،III، 13، ص 1076، طبعة ڤيلي - سولنيه PUF.

(2) استشهاد من سكستوس أمبريكوس، ا. ف. XI، رياضيات، 169، 219، أ. س. ابيقور، "رسائل وحكم"، طبعة مارسل كونش، بوف، 1987، ص 410.

"فلسفة دون كلام"[1]. مهما كانت الصيغة واضحة، لا تؤخذ من قدم الرسالة: حتى تحريضات ديوجين Diogène الصامتة لا تلامس الفلسفة إلا بالخطاب الذي يرافقها (لنبدأ بتحريض ديوجين نفسه)، أو الذي تفترضه (مثلاً خطابات أنتيستين Antisthène أو سقراط). لا يكفي الاستمناء في الساحة العامة لتكون فيلسوفاً. يجب أن يكون لذلك معنى، وليس إشارة بل حجة أو إعتراض، وهذا لا يمكن إلا بمذهب أو استدلال نشهره ولو ضمنياً، ويمكن إعلانه على الأقل. لم يكتب جميع الفلاسفة ولكنهم تكلموا جميعاً، وفكروا جميعاً، ولا يصبحون فلاسفة خلاف ذلك.

هذا هو "الجنس" غير القريب أيضاً، الذي سأنطلق منه. الفلسفة ممارسة خطابية واستدلالية (أكثر مما هي "عقلانية"، إنها هذيان على طريقة ما) إنها تدخل في المجموعة نفسها، من وجهة النظر هذه، مثل الرياضيات وعلم البيولوجيا، والصحافة (عندما تكون استدلالية) أو مثل بحث شرطي (عندما يكون خطابياً). بقي أن نجد الفرق أو الفروق النوعية التي تأتي لتميز الفلسفة في ميدان العقل الخطابي الأكثر عمومية. ولكن ما هو؟ كيف نخص الفلسفة؟ بالبحث عن الحقيقة؟ هذا بعد ضروري ولكنه غير كاف، لأنه يمكن أن نفتش عن الحقيقة دون أن نعمل فلسفة (هذا حال العلميين غالباً، والصحافيين، ورجال الشرطة). هل بالبحث عن الحقيقة في

---

(1) بوليتيس، "من أجل مادية ساخرة"، نقد، رقم 358، آذار، 1977، ص 227.

"موضوع الكلي"؟ يغدو هذا إحالة الفلسفة إلى ميتافيزيقيا وهي ليست سوى جزء من أجزائها، ويقضي بطرد ماكيافيالي **Machiavel** وباشلار **Bachelard** بدون حق من ميدانها. هل بالتجريد؟ نعم إلى حد ما. إن الفلسفة تُصنع بالكلام، الكلام الدال غالباً على أفكار عامة، معلومات، مفاهيم. وهي تُصنع باستدلالات ولكنها ترمي إلى حقيقة ضرورية أو كلية أكثر من التركيز على واقعة ممكنة أو حقيقة مفردة.

بهذا نميز الفلسفة عن التاريخ والأدب. يقول أرسطو: إن الشعر "أكثر فلسفة" من التاريخ لأنه أكثر عمومية. هو لا يقول الحق وإنما ما يقبل التصديق، لا ما يجري بل ما يمكن أو (أمكن أو سيمكن) أن يجري، ليس الواقع وإنما الممكن أو الضروري[1].

إن الفلسفة، من وجهة النظر هذه مثل الشعر المربع ("الشعر السفسطائي" كما سيقول مونتاني Montaigne)[2]، لا تدرك الواقع إلا بالممكن والضروري، ولا تدرك الحسي إلا بالمجرد، ولا الخاص إلا بالعام. والشعراء كما يبدو لي يعملون غالباً العكس. هذا لا يمنع أن يستطيع الفرد نفسه أن يكون الواحد والآخر – انظروا لوكروس Lucrèce، أنظروا مسيرة أفلاطون ومونتاني

---

(1) "الشعر"، 9، 1451، 36أ، 3 – ب 10.

(2) "ابحاث" П، 12، ص 537، أنظر أيضاً المصدر نفسه، ص 556، و Ш، 9، ص 995.

الشعرية[1]-، بيد إن هذا الإجتماع السعيد والنادر لا يزيل ما بين الشعر والفلسفة من الاختلاف الأساسي.

إن "أبحاث" مونتاني، رغم احتوائها على عبارات كثيرة فريدة في حلاوتها، ليست فلسفة، وهي لا تغدو فلسفة بالتأكيد إلا بالمفاهيم والاستفهامات العامة التي تعرضها. "إنني أصف نفسي" يقول مونتاني، ولكن "كل إنسان يحمل في ذاته صورة الشرط الإنساني كله". إنه لا يدعونا للتفكير فيه فقط (هذا ليس سوى أدب)، بل في الإنسانية عامة، وبكلام متحرر، في الحياة والموت والسياسة والعقل والصداقة والسعادة والوجود والزمن الخ... باختصار، في ما يمكن أن ندعوه فلسفة مونتاني، التي ليست فلسفة أفلاطون أو هيغل Hegal، وإنما هي فلسفة كذلك - وهذا هو على الأقل التعريف الذي أبحث عنه- بمعنى الكلمة نفسه. لقد وضع مونتاني، من ناحية ثانية، تحت العنوان الفلسفي في منهج صفوفنا النهائية، وكذلك في جميع تواريخنا الفلسفية، و"المعاجم الفلسفية" الأخرى. ومن العدل القول: إنه إذا حاذر الأنظمة لم يمتنع عن التجريد والإستدلال حيث يحلق، ولم يترفع عن إعداد بعض النظريات المؤقتة على الأقل بصدد المعرفة أو الفضيلة مثلاً. إنه يرى أنه لا توجد حكمة إلا في الفردي: ("عندما نستطيع أن نكون علماء من علم الغير، لا نستطيع أن نكون حكماء إلا "من حكمتنا

---

(1) م.ن لل، 9، ص 994 (حيث يرجع مونتاني الى أفلاطون).

الخاصة"). هذا تأكيد عام يرقى إلى هذا العنوان الفلسفي، لا الحكمة. الشيء نفسه لا أتوانى عن قوله حول الطبيعة والزمان. بهذا يكون مونتاني فيلسوفاً وليس ببساطة أحد كبار أدبائنا، الأمر الذي يكفيه مجداً.

الأمر نفسه ينسحب على أفلاطون وكانط Kant، وأرسطو وهيغل، وهيوم Hume، ونيتشه Nietzsche، وبرغسون Bergson، وبوبر Popper. التجريد نفسه، حتى في إيجاد المبادي، هو طريقهم الإجباري. إن هذا يسمح لنا بالتدقيق في تعريفنا: الفلسفة ممارسة عقلية وخطابية، وهي ممارسة نظرية كذلك، أي مجردة تماماً بالنسبة لموضوعاتها، وعامة إن لم تكن عليه بالنسبة لنتائجها. هذا اختزال في حقلنا التعريفي، وينبغي أن ينسحب بالتأكيد على الصحافة ومباحث الشرطة، وكلاهما عقليان، كما نتمنى. لا لأن الصحافي ورجل الشرطة لا يستطيعان إعداد نظريات عامة مثلاً حول الإعلام أو الجريمة، ولكن لأنهما عندما يقومان به يظلان منتسبين إلى مهنتيهما. وإنما يرقيان إلى الفلسفة على الأقل إذا توسلا بطريقة مجردة وحاسمة: إنهما يعطيان ما يمكن أن ندعوه فلسفة الإعلام وفلسفة الجريمة اللتين لا نرى أبداً في الحقيقة كيف يستطيعانها (نتمنى أن تعطي محاضرات في الفلسفة في مدارس صحافتنا كما تعطي منذ زمن طويل محاضرات في كليات حقوقنا)، وهما يستطيعان أن يفيدا أيضاً على قدر تعميمها كل موجود عاقل محدود بثقافة فلسفية ضعيفة. الفلسفة لا تنتمي لأحد. الجميع

يملكون حقا فيها لأنهم جميعاً يحتاجون إليها، ولكن بنسبة العقل والتجريد فقط القادرين عليهما.

عموميات ومفاهيم

إن هذا يعطي الحق لأوغست كونت Auguste Comte الذي كان يريد أن يكون الفيلسوف "إخصائي العموميات"[1]. هذا تحديد مخيف سيستطيع أن يغدو بسرعة محتقراً (كلمة عمومية بالجمع تعنيه غالباً) ولكنها تنطوي على بعض الحقيقة المؤثرة. لا تتخلص الفلسفة من العموميات، بالمعنى المحتقر للكلمة (من التجريد السيء والإبهام والميوعة) إلا بواسطة الموهبة أو العبقرية التي تصنع من الفكرة العامة (بقوة الذكاء، والدقة، والخلق) عملاً فريداً وكلياً... أي مفهوماً.

هل يمكن إذن، كما يدعونا دللوز Deleuze وغاتاري Guattari، تحديد الفلسفة بخلق المفاهيم؟[2] بالمعنى العادي لهذه

---

(1) أنظر مثلاً: "محاضرات في الفلسفة الوضعية"، الدرس الأول، هرمان، 1975 ص. 30-32.

(2) ج. دللوز و ف. غاتاري، ما هي الفلسفة؟، طبعة نصف الليل 1991. يجيب المؤلفان على سؤال العنوان أن "الفلسفة هي النشاط والنظام الذي يخلق المفاهيم" هذا لا يستوي كتحديد إلا إذا اعتبر العلوم لا تصنع منها شيئاً (هي لا تخلق سوى وظائف أو قضايا (أنظر الفصل V) وهذا يفترض أنه أعطى لكلمة مفهوم معنى خاصاً جداً تحديده الدقيق ومناقشته تتخطى ابعاد "ماذا أعلم" من أجل مقاربة علاقة الفلسفة بالعلوم التي تبدو لي أكثر إضاءة أنظر: ل ألتوسير، الفلسفة وفلسفة العلماء، منشورات ماسبرو، 1974.

الكلمة؟ لا بالتأكيد: لأنه يمكن أن نتفلسف دون خلق مفاهيم (هذا ما يفعله في الأغلب طلابنا في أبحاثهم، ومعظم فلاسفتنا، بمن فيهم الموهوبون في معظم صفحاتهم)، ولأنه يمكن أن نخلق مفاهيم دون تفلسف- هذا ما يفعله علماؤنا الأكثر أبداعاً، والذين يكونون نادراً فلاسفة، ونظريونا الذين لا يكونونه كذلك دائماً.

إن داروين Darwin وكانتور Cantor ودوركايم Durkheim وفرويد Freud وانشتاين Einstein إبتكروا مفاهيم لا أرى كيف نستطيع إنكارها- إلا بإعطاء كلمة "مفهوم"- معنى "المفهوم الفلسفي" ولكن هذا يحصرنا في الدائرة. هل هؤلاء فلاسفة؟ كانوا هم أنفسهم يدفعونه، وإذا اتفق لهم أن يتفلسفوا، فذلك عادة دون ابتكار أدنى مفهوم (يكتفون حينئذ بتفكير نتائج المفاهيم العلمية، الفلسفية صورياً، التي ابتدعوها بواسطة مفاهيم ابتكرها الغير: انظروا انشتاين مثلاً حول الطبيعة، وفرويد حول الدِّين)، أما الفلاسفة الثابتون فلا نعرف كيف نحيل نتاجهم أو نقيسه ببعض المفاهيم التي ابتكروها بالفعل. هذا ما رآه باسكال Pascal جيداً في دفاعه الوحيد عن ديكارت. عيب كانت مقال الطريقة بأنه لم يخترع الكوجيتو Cogito: الفكرة كانت موجودة في السابق عند القديس أوغسطين فانتحلها ديكارت. رد باسكال قائلاً: دعوى خاسرة: ليس المهم معرفة ما إذا كان ديكارت إخترع "الكوجيتو" أو لم يتعلمه إلا من قراءة ذلك القديس الكبير"، المهم هو الاستعمال الذي قام به، إذ وجد فيه "المبدأ الصارم والمساند لفيزياء برمتها"، استنتج منها

"سلسلة نتائج مدهشة"[1]. إن خلق مفاهيم هو بالتأكيد جزء من العمل الفلسفي، ولكنه ليس الوحيد أبداً ولا الأساسي دائماً. حاول باسكال جيداً معرفته. البعض انتقدوه لأنه لم يقل شيئاً جديداً. إنهم لم يروا أن "وضع المواد جديد"، وأن الذي تغير هو المعنى وأهمية المجموع، بمقدار ما انتقدوه باستعمال "كلمات قديمة". وكما أن "الكلمات نفسها تشكل" أفكاراً أخرى بأوضاعها المختلفة، هكذا تشكل الأفكار نفسها "جسم مقالة أخرى بوضع مختلف".

يحصل غالباً للفلسفة مثلما يحصل في لعبة بوم Poume: الطابة نفسها يستعملها الواحد والآخر، ولكن أحدهما يصفها أحسن"[2]. هل يجب أن تكون ثمة طابة ولا نعطى تامة بالتأكيد طبعاً وعقلاً؟

"ممارسة نظرية" لا علمية

الفلسفة ممارسة خطابية عقلية ومفهومية- هذا ما سأوجزه، آخذاً بتعبير لويس ألتوسير Louis Althusser[3] قائلاً إن الفلسفة هي ممارسة نظرية. تعريف غير كافٍ أيضاً لأنه يصلح كذلك

---

(1) "فن الاقناع"، ص 358، طبعة لافوما، سوى، سلسلة التفاضل 1963. الترجمة الأوغسطية للكوجيتو توجد "الحرية الفعلية "Libero arbitrio، II، 3. إنظر أيضاً ترينيتات، XV، 12، "مدينة الله"، IX، 26، وسوليلوك ،II، I.

(2) "الأفكار"، 696- 22، من طبعة لافوما (العدد الثاني، عدد طبعة برونسفيك).

(3) "من أجل ماركس"، VI، I، ماسبرو، 1965، ص 167- 168.

للرياضيات والبيولوجيا. إنه ليس تعريفاً لأنه ليس سوى "الجنس الغريب" الذي تدرج الفلسفة. ولكن الفرق النوعي هناك، غير الخاضع للنقاش هو: الفلسفة هي ممارسة نظرية غير علمية. هذا يعني أن الفلسفة ليست قابلة للبرهان منطقياً (خلاف الرياضيات)، وليست قابلة للتزوير عملياً (خلاف العلوم التجريبية)[1]. أعرف جيداً أن الفلاسفة العقديين يخدعون عادة "ببرهنة" صحة قضاياهم. بيد أن تعدد الفلسفات، وصراعاتها حول القضية مهما كانت، وعجز أفضل الفلاسفة عن الإمتناع، وحتى عن التنفيذ، كلها تكفي للدلالة على أنه لا شيء عندهم. الشكاك يعرفون ذلك دائماً، لهذا كان مذهب الشك في الفلسفة هو الحق[2]. انظروا باسكال من جديد: "لا شيء يقوي البيرونية أكثر من أنه يوجد فيها من هم ليسوا بيرونيين، إذا كانوا جميعاً بيرونيين يكونون ضالين"[3]. ليس مذهب الشك ومذهب العقيدة متساويين في الفلسفة. وليس كل شاك مؤمن

---

(1) أنظر ك. بوبر، "منطق الكشف العلمي"، 1934، ترجمة فرنسية، بايو، 1973. عن تشريع الفلسفة أنظر أيضا "ظنون وأباطيل". ترجمة فرنسية، بايو، 1985، الفصل 2 و8.

(2) التعبير موجود عند لانو "الدروس الشهرة والمقتطفات" بوف 4، 19، ص 358، التي استعارها دون شك من باسكال (الأفكار، ف ر، 691-432 "البيرونية هي الحق").

(3) "الأفكار"، 374-33 "البيرونية" عند باسكال مرادفة للشكية (بالرجوع إلى بيرون، فيلسوف شكاك قديم).

يشكل اعتراضاً مكرساً على كل عقدية فقط، ولكن غالبية العقديات نفسها تطعن ببعضها البعض، مما يكفي لإبطال إعادة كل منها باليقين. لماذا يكون رواقيا لا أبيقورياً؟ هيغلياً أكثر مما هو ماركسياً؟ إن الشكية على العكس، ثبتت بغالبية أشكالها (سكستوس ليس بيرون، ومونتاني ليس هيوم)، كما ثبتت بوجود أعدائها أنفسهم (وهي حجة باسكال). هكذا كل شيء غير مؤكد في الفلسفة، بما في ذلك الكل ليس مؤكداً.

هل ذلك إدخال الفلسفة في طريق العلم الآمن؟ كان هذا مشروع ديكارت وكانط (منه استعرت التعبير)، وهوسرل Husserl أيضاً. ولكن فشلهم يقرأ عند خصومهم كما يقرأ عند أتباعهم. إنظروا سبينوزا Spinoza أو مالبرانش Malebranche بعد ديكارت، وفختـه Fichte وشيلنغ Schelling بعد كانط Kant، وهيدجر Heidegger أوسارتر Sartre بعد هوسرل... كل فلسفة يمكن الاستدلال عليها من إسم علم هو إسم المبتكر ولا يستطيع ذلك أي علم أو نظرية علمية إلا بتعسف اللغة أو من وجهة نظر تاريخية فقط. إن فكرة "الهندسة الأقليدية" لا تملك معنى إلا منذ توقفت الهندسة بما هي كذلك أن توجد. وإن فكرة "الفيزياء النيوتنية" هي كذلك. أي علم لا يدعى "اقليدياً" أو نيوتنياً" في نهاية القرن الثامن عشر وكذلك اليوم (لأنه كان ولم يعد موجوداً). بينما بقيت الديكارتيه والسبينوزية منذ ثلاث ماية سنة فلسفات ديكارت وسبينوزا. حتى الكوجيتو الذي وضع من أجل اليقين بامتياز، يمكن

أن يلغي بالشك. "أنا أفكر، إذن أنا موجود"؟ هكذا يقال "إنها تمطر، إذن هي موجودة". ما هذا الهو il؟ ما هي الأنا Je ؟ هل توجد؟ "اعتقاد نحوي" أجاب نيتشه، وأي شيء أشد شكاً من النحو! أي موضوع فكر ليس وهماً؟ هذا ما اهتدت إليه عقول كبيرة، منذ هيوم (دون الكلام عن بوذا) وحتى نيتشه أو لفي ستروس Lévi-Strauss. أما إدعاء وجود الله والعالم كما فعل ديكارت، فسذاجة تخلى عنها فلاسفتنا منذ زمن بعيد. والغريب أن الفلسفة لم تخرج منه ضعيفة، ولا حتى إعجابنا بعبقرية ديكارت أو سبينوزا أو ليبنز التي لا مثيل لها. استخلص أن ما نحبه في الفلسفة ليس اليقين ولا الشك، بل الفكر نفسه.

تحديد الفلسفة

نتوصل هنا إلى تحديد أول، فقير بالضرورة، بالمضمون، بقدر ما هو غني بالمدلول. إنني أفتش عن تحديد يستطيع أن يتلاءم مع سقراط كما مع كانط، مع مونتاني Montaigne بمقدار ليبنز، مع مكيافيلي بمقدار هيدجر، مع ديدرو Diderot أو نيتشه بمقدار راسل Russell أو فتجنستاين Wittgenstein... كيف لا يكون واسعاً قياساً؟ ينبغي أن نتحقق دائماً من عدم تجاوز مدلوله ما تفهمه العقول العالمة عادة من "الفلسفة". من هذا المدلول تعطي الأسماء العشرة التي ذكرتها فكرة قريبة قليلاً عنه. ولكن ماذا يقال عندئذ عن المضمون؟ إن تحديد الفلسفة بأنها ممارسة نظرية لا علمية، ألا يعني الإكتفاء بمقاربة سلبية (تحديد الموضوع بما ليس هو)

وتضمين الفلسفة ممارسات ومؤلفات لا تشترك بشيء؟.

الإعتراض الأول شكلي. التحديد السلبي يمكن أن يصف موضوعاً ليس هو إياه. العدد المفرد مثلاً ليس أكثر أو أقل إيجاباً من العدد المزدوج. ولكن يصعب في ما يتعلق بمفهومه تجنب التحديد التالي:" العدو الفردي عدد لا يقبل القسمة على اثنين". إن كلمتي "الطمأنينة" و"اللامتناهي" تحملان ظاهرياً في داخلهما النفي الذي يستخدم غالباً لتحديدهما (غياب الإضطراب، غياب الحدود)، هذا لا يبرهن على الواقعة التي تدلان عليها سلبية (يقول سبينوزا أن التناهي نفي جزئي، واللامتناهي تأكيد مطلق للوجود)[1]. ينسحب الشيء نفسه على الفلسفة: تحديدها "كممارسة نظرية غير علمية" لا يعني حشرها في فراغ ما ليست إياه (غير العلم)، بل السماح لها بأن توسع الإيجابية النشيطة لما هي إياه ممارسة نظرية تتجاوز حدود كل معرفة. إن التفلسف هو التفكير أبعد مما لا نعلمه ومما لا يمكن علمه. وهذا بعيداً عن أبطالها يجعلها ضرورية. وإرادة حصر الفكر في حقل علم مقبول ومغلق هو تفلسف أيضاً (العلوم لا تمنع من أخذ العلوم)، ولكن ضد الفلسفة في الحقد والأفكار والإيمان السيء. هذه الوضعية الأضيق من وضعية أوغست كونت، تصبح في الحقيقة كره العلم Misologie (الكلمة موجودة عند أفلاطون) أو كره العقل. وهذا يغدو منع هذه الأخيرة من التساؤل حول

---

(1) "الأخلاق"، I، الجملة 8.

حدودها الخاصة (لا يوجد علم لا مكان فيه لنظرية المعرفة)، على الكلي (لا يوجد علم لا مكان فيه للميتافيزيقيا)، على الإنسانية التي نريدها أو التي نقدر عليها (لا يوجد علم لا مكان فيه للأخلاق أو السياسة أو الجمال). إن هذا يصبح حبس الفكر أو ايقافه. غير أن الفلسفة فكر حر لا يتوقف.

اما الإعتراض الثاني فأقوى إذا ضم تحديدنا ممارسات نظرية بالغة التباين، ماذا يبقى من وحدة الفلسفة التي يفترضها كل تحديد؟ بحث لاهوتي أو تحليل نفسي يصبحان نظريين وعلميين مثل مؤلف في الفلسفة. تستعمل العقول العالمة مع ذلك ثلاثة أنظمة مختلفة. هذا لا يلغي عملنا في التعريف، لأننا نصبح بالتأكيد مقاربي موضوعنا (خلاصة لاهوت توما الأكويني أو أبحاث التحليل النفسي عند فرويد تلامس جيداً الفلسفة في جوانب عديدة)، ولكنها تظهر مع ذلك أنها غير كاملة: إن هذين الكتابين ليسا، بالمعنى العادي للكلمة، مؤلفين فلسفيين رغم أنهما يهمان الفلاسفة، ورغم احتوائهما أحياناً على الفلسفة. لماذا؟ في ما يخص الخلاصة اللاهوتية، لأنها تظل خاضعة للوحي المتعالي، أو تدعي ذلك، ويحاول العقل فهمها دون أن يتمكن من ذلك تماماً (من وجهة نظر توما الأكويني واللاهوتيين). وبما يخص أبحاث التحليل النفسي، الجواب مختلف: إنها غير قابلة للبرهنة والتزييف (إذن غير علمية بالمعنى الدقيق للكلمة)، إنها تقوم على طريق المعرفة أكثر من الإستفهام أو النظر- بهذا يكون التحليل النفسي جزءاً من العلوم

الإنسانية بالمعنى الواسع أكثر من الفلسفة. وهذا التمييز يبقى صعب الإحاطة به اطلاقاً، ويفسر كون الحدود بين الفلسفة والعلوم الإنسانية مثلومة أو متراخية. كثرة من الصفحات عند فرويد أو ماركس Marx كما عند ماكس فيبر Maxweber أو ليفي ستراوس يمكن أن تتأرجح بين هذين النوعين أو تقوم في الإثنين معاً. بيد أن حدوداً رخوة أو غير أكيدة لا تصنع هوية لنتردد بين تخوم أوروبا (روسيا وتركيا جزء منها) ألا تمتنع من الوجود؟ لنتردد بين تخوم الفلسفة بالنسبة للعلوم الإنسانية، ألا يتبين أنها تنحل؟ بالنسبة لي ولعدم قدرتي أن أتوسع أكثر، سأقول هذا: العلوم الإنسانية دون أن تكون علوماً بالمعنى الضيق للكلمة (دون أن تكون دائماً قابلة للبرهة أو التزييف) تميل إلى زيادة معرفتنا أكثر من حكمتنا (لنعرف الإنسان عقلاً أكثر منه رجلاً أو أمرأة عاقلين)، وهذا يتم بتأسيس وقائع وأسباب وقوانين مما لا تستطيع الفلسفة فعله. الحكيم ليس عالماً، الفيلسوف ليس علمياً- أو إذا كان هكذا (ديكارت، باسكال، ليبنز) ففي الميادين التي تتفلت من الفلسفة. الأرض تقع في مركز العالم؟ كان السؤال فلسفياً إبان القرون التي لم يقم أي علم بالإجابة عنه. المسألة حلت (أو طرحت علمياً) وتوقفت بهذا عن أن تكون فلسفية. إن ذلك لم يسحب شيئاً من الفلسفة، سوى بعض الأوهام العقدية. التفلسف هو التفكير أكثر من التعرف، التساؤل أكثر من التفسير. ليست الفلسفة علماً زائداً، إنها نظر في المعلومات الجاهزة (إذن على حدودها،على ما نجهل). إنها تهدف

إلى العلم أقل منها إلى الحكمة، أقل إلى زيادة معرفتنا مما إلى التفكير فيها أو تجاوزها- مثلاً بالتساؤل عن الواقع، الوجود، المطلق (ميتافيزيقيا) عما يستطيع معرفته (نظرية المعرفة) عما يجب عمله (الأخلاق) عما يستطيع عيشه (أخلاق، سياسة- جمال)، أو نستطيع تمنيه (الدِّين).

هذه ليست سوى أسئلة ممتازة بالتأكيد، سنراها في سياق هذا المؤلف، ولكنها لا تستنفد حقل الفلسفة مع ذلك مهما كان الموضوع واقعياً أو متخيلاً وممكناً كظرف، كممارسة نظرية من هذا الطراز: تفلسفنا حول الأدب ، أساس الرياضيات، القنبلة الذرية، غوستاف فلوبير Gustave Flaubert ، الأشباح، العميان، مبدأ عدم التناقض، الثورة الفرنسية، الشواه، أوروبا، التقنية، الفرق الجنسي، أصل اللغات، الجنون، التشاؤم، الضحك، الاستخدام الإرادي، الهزات الأرضية، الطقس، الزمن الذي يمر، وحول ما يفعله أحياناً... إننا نرى رغم هذا الخليط، أن السؤال الغالب هو عن الوجود البشري أو ما يحيط به ولا شيء يثير الدهشة من ذلك لأن الموجود البشري هو الذي يتفلسف. في كل الأحوال، ليست الموضوعات هي التي تحدد الفلسفة وإنما طريقة معالجتها! بعض أصالة التساؤل المفتوحة، المقدرة التصورية، إتباع العقلانية اللامتناهية، البحث عن تفسير أول او أخير، الحرص على الحقيقة ولكن دون دليل، الشمولية ولكن الفردية دائماً، والكلية ولكن بأخذها مجدداً أو بإعادة البدء بها... قلت إن السؤال:" ما هي

الفلسفة؟ هو الآن فلسفي أو يمكن أن يكون، ولكن السؤال "ما هي الرياضيات؟" هو كذلك أيضاً (الرياضيات لا تجيب ولا تطرحه)، مثل السؤال "ما هو الأدب؟"، إذا دفعناه إلى النهاية مثل أسئلة "ما هي العدالة؟"، ما هو الموجود البشري؟" أو "ما هو السؤال؟"[1].

ما هي الفلسفة؟. إنها ممارسة نظرية (خطابية، عقلية، مفهومية) ولكن ليست علمية. إنها لا تخضع إلا للعقل والتجربة- باستبعاد كل وحي ذي مصدر متعال أو ما فوق الطبيعة- وتهدف أقل إلى معرفة مما إلى التفكير أو التساؤل، وأقل إلى زيادة علمنا من النظر فيما نعرف أو نجهل موضوعاتها المفضلة هي الكلي والإنسان. هدفها الذي يختلف حسب الأزمنة والأفراد هو في الغالب السعادة والحرية والحقيقة، والتقاء الثلاثة هو "الحكمة" وإلى هذا سنعود في النهاية.

---

(1) حول مسألة: التساؤل في الفلسفة، أنظر ميشال مير، "التساؤل والتاريخانية"، بوف 2000، أنظر أيضاً للمؤلف نفسه، من أجل تاريخ علم الوجود، بوف، 1999، ص 156-161.

الفَصْلُ الأوَّلُ

الفلسفة وتاريخها

إن تملك الفلسفة تاريخاً، ذلك معطى واقع. يبدو أن هيغل دهش منه: "الفلسفة تقصد معرفة الخالد، الأبدي"، في حين يحكي "التاريخ ما كان في عصر، واختفى في آخر"(1). كيف يستطيعان أن يلتقيا على أرض الثاني؟. إن وجود فلسفة تاريخ أمر يمكن إدراكه (سيكون هذا حقيقة المصير الأبدية). ولكن تاريخ الفلسفة؟ إذا لم يكن للحقيقة تاريخ (تكون أبدية)، كيف يمكن أن تملك الفلسفة تاريخاً؟ من المؤكد أن أية فلسفة ليست الحقيقة- وأضيف قائلاً: حتى فلسفة هيجل نفسها التي تشاء تجاوز (إذن الحفاظ) ما يملك كل منها من حق أبدي في نظام تتابعها الديالكتيكي. إن الفلسفة أمر إنساني، فكيف تتفلت من التاريخ؟ إنها من العالم، فكيف ستتفلت من المصير؟.

1- تاريخ الفلسفة وتاريخ العلوم

هذا ينطبق على الفلسفة- على الأقل من وجهة النظر هذه-

---

(1) "محاضرات في تاريخ الفلسفة"، المدخل، ترجمة ج. جيبلن، غاليمار، 1954، ص22، أنظر ايضا الصفحات 30-31، 81-82 (صدرت ترجمته إلى اللغة العربية من دار "مجد" - بيروت).

كما ينطبق على العلوم. ولكن تاريخها المحترم يمنع دعمها. أي علم ليس الحقيقة؛ أي منها لا يصير إذن خالداً. لذا يوجد تاريخ للعلوم، وهذا ليس تاريخاً للحقيقة، إنه ليس سوى تاريخ المعارف (الجزائية دائماً، والنسبية والمؤقتة) التي نستقيها منه- ثم تاريخ تطور هذه المعارف كذلك. لهذا يكون دائماً تاريخاً ومعيارياً ومتواتراً.[1] كل عصر سيكون حكماً رسمياً على علم العصور السابقة، كما أنه سيصير محاكماً، من وجهة النظر العلمية والعلوم اللاحقة. وهذا لا يكون ممكناً إلا لأن التطور العلمي قابل "للبرهنة" و"مثبت"[2]. كيف يكون ذلك؟ هذا ما أوضحه كارل بوبر بجلاء: لا يمكن لأي علم تجريبي أن يبرهن حقيقة نظرية ما أياً كانت (بما أن أي استقراء لا يكون سليماً منطقياً: عشرة آلاف واقعة لا تستطيع ضمان حقيقة قانون شاملة وضرورية)؛ ولكنها جميعها يمكن البرهنة على خطأها (واقعة واحدة تكفي)، هكذا تتطور العلوم- بنوع من إنتخاب النظريات الثقافي (بمعنى كلام داروين عن انتخاب الأنواع الطبيعي) الذي ينفي النظريات الأضعف (تلك التي تكون مزيفة بالتجربة) ويحتفظ بالأقوى (التي رغم خضوعها للتزييف، صمدت حتى الآن لكل محاولة تزييف).

---

(1) ج. باشلار، "النشاط العقلي للفيزياء المعاصرة"، بوف، 1951، الفصل 1، الكلمة تواتر مأخوذة هنا بالمعنى اللغوي (تعني في اللاتينية ما يجري نحو الخلف).

(2) المرجع نفسه. ص 24.

نحن نرى أن فكرة التطور أساسية في تاريخ العلوم. فهي التي تمنع علماً ما، مهما كان، من إعادة امتلاك حقيقة مطلقة (كل نظرية حالية ستتجاوزها نظريات لاحقة)، نرى حقيقة أكيدة (لا نتأكد علمياً إلا من الأخطاء التي تبطلها)، ولكنها هي التي تضمن في الوقت ذاته ما يوجد مطلقاً وغير منعكس في تاريخ العلوم نفسه. عدم كون علم الفلك النسبي هو الحقيقة (مطلق، نهائي، أبدي) أمر واضح، ولكنه ليس أقل سمواً وإطلاقاً ونهائية من ميكانيك نيوتن الفضائي، كما كان هذا أسمى من نظرية مركزية الأرض عند بتولمه Ptolémée . باختصار، إن موضوعية التطور العلمي تمنع العقدية (كل علم يبلغ المطلق لا يمكن أن يتطور)، كما تمنع العدمية الأبستمولوجية (إذا لم يوجد أي حق في العلوم، فهي لا تستطيع أن تتطور أيضاً). إن تاريخ العلوم هو الضمان على علميته بفضل التطور الذي يشهد عليه.

•

أقل ما يمكن قوله إن تاريخ الفلسفة يظهر بوضوح مختلف إذا لم يكن تاريخ الحقيقة، فهو ليس مع ذلك تاريخ المعارف- لأنه لا يوجد معارف فلسفية بحتة. إنه بلا تطور، كما إنه بلا يقين. إن مختلف الفلاسفة في العصر نفسه لا يعكسون فقط ما هو أساسي بالعادة، ولكن لا يوجد في سلسلة القرون أو الملايين أي تطور كلي مثبت. هل الأرسطوية أسمى من الأفلاطونية؟ هل الليبنزية أسمى من الأرسطوية؟ وهل الكامطية أسمى من الليبنزية، وهل الهيغلية أسمى من الكانطية؟. هذا ما يعتقده الهيغلي اذا وجد مقتنعاً

أن تاريخ الفلسفة نفسه يخضع لعقل إلهي لدرجة يتهوى استبعادياً مع النظام الذي يفكر به ويقفله[1]. إن النيتشيين والهيغليين الأكثر عدداً اليوم على الأقل ليسوا متفقين حوله. فهم يرون في تاريخ الفلسفة الغربية انحطاطاً فكرياً طويلاً خاضعاً لليهو- مسيحية، وللعدمية (نيتشه)، أو نسيان الموجود (هيدجر)... وكم من الآخرين، الذين لا يدرجون في أي من هذه التيارات الثلاثة، يشعرون أنهم أقرب إلى ابيقور Épicure أو ماركس منهم إلى القمم الثابتة تقليدياً، والرائعة بالتالي في تاريخ الفلسفة المثالية أو العالمية؟ إن تاريخ الفلسفة ليس نهراً طويلاً هادئاً. إنه تاريخ "متحرك ومحرب" (محب للحرب)، كما يقول فرنسوا داغونييه[2]. إنه "حلبة" كما يقول كانط (مكان المعركة)[3] يجب أن نعد فيه النقاط، هذا تقريباً ما يفعله المؤرخون، أو يجب أن نختار معسكرنا، هذا ما يفعله الفلاسفة. بيد أن عد النقاط بالعرض ليس حيادياً. إن تاريخ الفلسفةHistoria rerum gestarum جزء من الفلسفة، أي من ذاته

---

(1) أنظر مثلاً هيغل، "محاضرات في تاريخ الفلسفة"، المقدمة، ص 109-132، صدرت ترجمته عن مؤسسة "مجد"، مارتيل غارولت رأى جيداً إن هذا كان يرجع لتدمير ما يوجد من التاريخي الصرف في تاريخ الفلسفة (فلسفة تاريخ الفلسفة، أوبيه مونتاني 1979، فصل II، ص 59. إنظر أيضا الصفحات 256-268).

(2) ف. داغونيه، "الفلاسفة الكبار وفلسفاتهم. تاريخ متحرك ومحرب"، المانعون من التفكير في دائرة، لوساي، 2002.

(3) "نقد العقل المجرد"، المقدمة في الطبعة الثانية.

مثل res gestas، والمؤرخ موجود في الحلبة. إننا بعيدون هنا عن تاريخ العلوم (الذي يشكل جزءاً من الموضوع الذي يدرسه) بما هو نظام خاص. وتاريخ الفلسفة ليس تاريخ تقدمه، إنه تاريخ صراعاته وإبداعاته (ستتحدث عنها بالأحرى، والمقصود هو العلوم والإكتشافات) وتاريخ آثاره. هذا ما يقربه من تاريخ الفن، من وجهة النظر هذه على الأقل، أكثر من تاريخ العلوم. أي تقدم في الموسيقى منذ باخ Bach؟ وفي النحت منذ فيدياس Phidias أو ميخائيل أنج Michel-Ange؟ وفي الفلسفة منذ أرسطو وكانط؟.

ليس تاريخ الفلسفة أقل معيارية. إنه "تاريخ حكمي" يجب عليه هو أيضاً إن شاء أن يكون فلسفياً (وليس تاريخياً بسيطاً) أن "يميز الخطأ والحقيقة، الراكد والنشيط، الضار والخصب"[1]. ولكنه لن يعرف عمل ذلك من وجهة نظر التواتر المؤكد، بفضل التقدم وسمو الحاضر على الماضي. وغالباً ما يكون العكس: يجب على كل فيلسوف يقرأ اليوم أرسطو أو كانط، أن يميز في فكريهما ما يبدو له حقاً أو خطأ، جامداً أو نشيطاً ، ضاراً أو خصباً، ولكنه لن يخرج إلا مقتنعاً بعبقريتهما، بما لا يمكن تخطيه من آثارهما، وأخيراً ودائماً تقريباً بعدم اكتفائه من عصره عندما لا يكون هذا ويحدث ذاك. إن هذا يفسر أن حكمه على أوضاعه الفلسفية

---

(1) جميع هذه التعابير من باشلار في حديثة عن تاريخ العلوم (ص54).

الخاصة يمكن أن يكون مستقلاً في جزء منه على الأقل. وليس صدفة إقدامي على ذكر أرسطو وكانط! إنهما برأيي أكبر فيلسوفين عرفهما الغرب. إنا لست أرسطوياً ولا كانطياً بما ينبغي. إن أبيقور، ولوكرس وسبينوزا (وحتى لامتري La Mettrie الذي يعتبر معلماً صغيراً) اقتربوا أكثر من الحقيقة في اعتقادي. ولكن هذا ليس سوى اعتقاد من جهة (وليس بالتالي كما في تاريخ العلوم أو في البرهان)، ومن جهة ثانية، ليست الحقيقة في الفلسفة كل شيء: يوجد حقائق سطحية أو عميقة، وأخطاء خصبة، وأوهام أساسية، لا يمكن تجاوزها. "إن خطأ ديكارت يساوي أكثر من حقيقة طالب" كما يقول آلن Alain . في الفلسفة يمكن أن نصدق دون أن نعجب، كما يمكن أن نعجب دون أن نصدق. يحصل هذا غالباً عندما نقرأ المؤلفين الجيدين. وأنا لا أستطيع أن أفهم مثلاً كيف نستطيع أن نكون ليبنزيين ولا نعرف كتاباً أروع في الفلسفة من المونادولوجيا أو مقال الميتافيزيقيا عند ليبنز.

في الباقي، ليس غياب التقدم في الفلسفة نفسها طعناً. إنه يقدر بالأحرى ضمانة لكل فلسفة كبيرة، لبقائها كحقيقة ممكنة على الأقل، ولعدم تجاوزها، ولفرديتها الجديدة دائماً . إن مقارنتها بتاريخ العلوم يجري لصالحها. أي فيزيائي يقرأ اليوم غاليلي Galilée أو نيوتن Newton؟ أي فيلسوف لا يقرأ أفلاطون وديكارت؟ كل علم ماضٍ يتجاوز. كل فلسفة كبيرة لا يمكن تجاوزها. أي استاذ في الفيزياء الراهنة يعرف عنها بسبب تقدم نظامها أكثر من أكبر فيزيائي القرون الماضية. إنه

يشبه حسب الإستعارة المعروفة جيداً قزماً يصعد على كتفي عملاق: إنه يرى أبعد من العملاق. أفضل أساتذتنا في الفلسفة يعلم عنها دائماً أقل (لأنه يتكلم عنهم!) من العبقريات التي يشرحها أو يناقشها أنه قزم هو أيضاً، ولكنه لا يعلم أن يرى أبعد من هؤلاء الذين يريد أن يرى بعيوتهم، حتى لو اعتلى أكتافهم. هذا هو سبب صعوبة هذه المهنة التي نواجهها دائماً على أرضية الغير وأصعب على أرضيته، وفي الوقت نفسه سبب عظمتها. وهذا يحدث غالباً إندفاع تاريخ الفلسفة لا كتاريخ بسيط (كمجموعة وقائع، يكفي أن نعرفها ونشرحها)، ولكن كتاريخ متفلسف (كمجموعة أفكار يجب التفكير فيها ومحاكمتها). تاريخ العلوم ينظر إلى الماضي، اما تاريخ الفلسفة فينظر نحو الحاضر أو المستقبل. ذاك متواتر، وهذا متزامن دائماً أو مستقبلي. وقد عبّر عنه جيداً أحد كبار مؤرخي الفلسفة عندنا بقوله: "إن فائدة تاريخ الفلسفة تفوق كثيراً فائدة تاريخ العلوم، لأنه معها تقع أخطاء أقل ظهوراً من الحلول الممكنة. بينما تكون مشكلات العلم الماضي (المرادف للعلوم الماضية) محلولة أو مدمرة بغالبيتها، تنتظر مشكلات الفلسفة الماضية الحل دائماً. لذا كان كل ما هو من العلم الماضي لا يستخدم في العلم الراهن، ويبدو عدا استثناءات نادرة مغلوطاً جذرياً ونهائياً، بينما الأنظمة الماضية، خلا الأجزاء المتعلقة بالنظريات العلمية الخاطئة حتى لو كانت ساقطة، لا تكتسي وجه الأخطاء الشكلية وتبدو قادرة على إحتواء عناصر الحل المستعملة ذات يوم"[1].

---

(1) غرولت، المرجع نفسه، الفصل 1، ص 56-57.

إن بتولمه Ptolémée أو نيوتن هما نهائياً خلفنا، أما أفلاطون وديكارت فهما على العكس لا يتوقفان عن مرافقتنا. إنظر إلى سمة العبقريات هي سبقها إيانا، إلى حد نكون متأكدين مسبقاً، حيث ذهبنا في الرقي أبعد مما نستطيع من التقائهم مرات عديدة في الصراع. بهذا تتحادث الفلسفة مع ماضيها بعلاقة ضرورية وبناءة دائماً، لا لأن تاريخ الفلسفة يحل مكان الفلسفة كما يعتقد أحياناً جامعيونا، ولكن لأن الفلسفة الحية، فلسفة اليوم، ليست سوى امتداد، مهما كان جديداً للفلسفة الخالدة، فلسفة الدوام التي لا تزول.

II- الفلسفة القديمة

"الدوام"، إنها طريقة الكلام، بما أن عمر الفلسفة كما يبدو ليس ثلاثة آلاف سنة. نعتبر معاً إنها ولدت في بلاد اليونان إبان القرنين السادس والخامس قبل المسيح. وندعو الفلاسفة الأقدمين المعروفين البريسوقراطيين. هذا لا ينبغي وجود آخرين قبلهم أو في عصرهم، خاصة في حضارات المصريين والهنود والصينيين المنسية. وأن كون الفلسفة غربية استثناء، كما يدعي البعض، أمر مؤكد الحماقة. فالعقل والتجربة وحرية الفكر ليست الخير الإستثنائي لأي شعب، وكذلك تذوق المعرفة والسعادة. لِمَ تصبح الفلسفة هكذا؟ لِمَ يكون لاوتسو Lao-Tseu أدنى فلسفة من هيراقليط Héraclite؟ ولم يكون ناجرجونا Nâjârjuna أو شنكارا Shankara أدنى فلسفة من أفلوطين Plotin أو سكوت أريجين Scot

Erigène؟ إذا لـم أتكلـم في هـذا المؤلـف إلا على مؤلفين غـربيين، فلكـي لا أذهـب أبعـد مما لـدي مـن معرفة، لا بـدافع الإحتقـار، بـل بـسبب التواضـع. والـسبب ذاتـه منعنـي مـن الكـلام علـى الفلـسفات الكبـرى الفارسية (الفارابي وإبـن سينا والسهروردي)، والعربية (إبـن رشـد، وإبـن عربي وإبـن خلـدون..) أو اليهودية (جوداها ليفي وإبـن ميمـون وجرسـونيد...) رغـم أنهـا غيـر قابلـة للإنفـصال بمـصادرها ومحتواهـا عـن الفلـسفات اليونانيـة والأوروبيـة. سـنجد فـي لائحـة المراجـع التـي تختـم هـذا المؤلـف مـا يـردم هـذه الفجـوات، وإلا الإعتذار.

يبقـى أنـه لا يـستحيل كـون اليونـانيين- وخاصـة مجانـسوهم فـي أيونيه Ionie على شاطئ آسية الصغرى Asié Mineure الغربي، ثـم فـي إيطاليـا الجنوبيـة - قـد تمتعـوا فعـلاً بـضرب مـن الأسـبقية فـي الفلسفة. بأي سبب؟ يمكن بـسبب موقعهم الجغرافي في قلب البحر المتوسـط الأكثـر مدنيـة والأكثـر تجـارة (ميليـا Milet أصـل طـالس Thalès وأناكـسيمندر Anaximandre ، هـي إحـدى المـدن الأكثرسكاناً والأكثر إزدهاراً فـي العـالم اليونـاني)، والأكثـر سـياحة (طـاليس سـافر إلـى مـصر Égypte، وديمـوقريطس Démocrite سـافر إلـى الهنـد)؛ وعلـى إتـصال مباشـر مـع الليـديين Lydiens ثـم الفـرس Perses، وعلـى مـسافة متـساوية تقريبـاً مـع مـصر و جـوده Judée والعـراق Mésopotamie ... يمكـن أيـضاً بـسبب موقعهـا التـاريخي، ولا سيما بسبب اكتشافات الرياضيات المتزامن في اليونان Grèce ،

وبسبب المواطنة ثم الديموقراطية (التي ابتكرت في شيو Chios وليس في أيونيه قريباً من ميليا كما قيل)[1]. أدى هذا الى لقاء فريد وحر: الاستدلال الرياضي والإقتراع لا يخضعان لأحد- لا للآلهة ولا للملوك. لهذا كانا حريين. بيد أنه لقاء إشكالي أيضاً وإحراجي، بما أن الإقتراع والبرهان لا ينفصلان الواحد عن الآخر. هذا هو العقل الذي لا ينتمي إلا لنفسه، ولكن تحت شكلين مختلفين بل متناقضين (الرياضيات لا عمل لها في الإقتراع، والبرهان لا يحتل مكاناً في الديمقراطية). هذا النظام "المضاعف التضاد" قابل، كما يقول علماء النفس، لأن يجعلنا مجانين. سأفترض أن اليونانيين ابتكروا الفلسفة للتخلص من جنون العقل logos هذا. ما أن يصبح هذا الإفتراض قابلاً لعمليتي القرار (الاقتراع والبرهان) المستقلتين الواحدة عن الأخرى والممكن ظهورهما متعارضتين، فإننا لا نتفلت من الصراع والشك والغم والهذيان. ليس هذا سوى إفتراض. ولكن ما هو موحد فيه هو أن العقل اليوناني اكتشف حراً، بيد أن ولادة الفلسفة لا تتطلب أكثر من ذلك. إن طالس، الذي كان رياضياً، كان معاصراً لصولون Solon، وفيتاغورس Pythagore الفيلسوف، والرياضي الآخر عاصر كليستين Clisthéne، وكان سقراط معاصراً لبركليس Périclès. ومن الصعب (حتى لو لم يكن

---

(1) أنظر ب. ليفيك، "المغامرة اليونانية"، 1964؛ طبعة جديدة. كتاب الجيب، ص 181 و195.

الأوّلان آثنيين) ألا نرى سوى ثلاثة تطابقات.

فتح البريسقراطيون، إذن، الطريق. كانوا ضد الخرافة، ضد الإعتقادات الباطلة- مثل نذر الحرب- وأبطال حرية الفكر. لقد ضاعت مؤلفاتهم كلها تقريباً، وتواريخهم تقريبية. بيد أن بعض الإشارات الواردة عن المؤلفين المتأخرين وبعض الإستشهادات، وبعض المقتطفات الجوهرية أحياناً، تكفي للشهادة على عظمتهم. لنتذكر على الأقل الأسماء الأكثر شهرة: طاليس (نحو 625-547 ق م) أناكسيمندر (610-545)، فيثاغورس (575-500)، إكسينوفان Xénophane (570-480)، هيراقليطس Héraclite (550-480)، بارمينيدس Parménide (515-440)، أنكساغوراس Anaxagore (500-428)، أمبدوقليس Empédocle (490-435) ، زينون الايلي Zénond' Élée (485-430)... نضيف إليهم ديموقريطس Démocrite (460-370) رغم تاريخ ولادته بعشر سنوات بعد سقراط، لأنه تفلسف بطريقة البريسوقراطيين تقريباً. ما هي تلك الطريقة؟ إنها الطريقة المحررة من الخرافة، لهذا كانت فلسفية وجذرية، وبهذا كانت ميتافيزيقية. إن الفلاسفة البريسوقراطيين بحثوا عن الكلي في الواقع الذي فتشوا فيه عن المبدأ الأول أو النهائي: الماء (طاليس)، اللانهائي أو اللامحدود (أناكسيمندر)، العدد (فيثاغورس)، الواحد أو الله (إكسينوفان Xénophane)، النار، العقل أو المصير (هيراقليطس Héraclite)، الوجود (بارمينيدس وزينون الإيلي)، العقل (اناكساغورس)، الحب والكره (أنيدوقليس)،

الـذرّات والفـراغ (ديمـوقريطس). يـسميهم أرسـطو الفيزيـائيون (الطبيعيون)، لأن الكلي في الواقع بالنسبة لأكثريتهم ليس شيئاً آخر سـوى الطبيعـة (الفيزيـاء): وميتافيزيقيـا هـم أيـضاً فيزيـاء- بالتأكيـد ليست علمية- أو هي نظرية في الطبيعة (فيزيولوجيا).

كـل شـيء تغير مع سقراط (470-399)، الذي اهتم بالطبيعة أو الكلـي أقـل مـن إهتمامـه بالإنـسان. هـذا مـا يمكـن تـسميته بـالثورة الـسقراطية. شـعاره؟ "إعرف نفسك بنفسك". ليس بالتأكيد ما يحتله الإستبطان في الفلسفة أو يكفيها. لقد تفلسف سقراط في الساحة العامة، وبالحوار المفضل على العزلة. ولكن لا شـيء يـستطيع أن يخرج الحقيقة من غير الذات، حتى لو كانت بحاجة إلى لقاء الغير (هذا هو مبدأ التوليد السقراطي الذي يريد أن يستخرج الأفكار). إن ما نكتشفه إذن في الذات، هو حقيقة عامة (الحقيقة التي لا تكون صحيحة حقاً عند الجميع لا تكون صحيحة بالواقع عند الفرد) بما في ذلك مبادىء الأخلاق. هذا ما ندعوه العقلانية السقراطية: الحق والخير يسيران معاً (الحق خير، والخير حق)، والشر ليس سوى خطأ- يؤدي هذا إلى أن لا أحد شرير بإرادته، وهي نقطة مفتاح في الـسقراطية. إن الطريقـة الرياضـية (حقيقـة ضـرورية لا دور لهـا فـي الإقتـراع) حملتـه وينبغـي أن تحملـه علـى الطريقـة الديمقراطيـة (الاقتراعات الممكنة التي ليس لها ما تفعله في الحقيقة). عارض سقراط السفسطائيين الذين كانوا يكسبون عيشهم غالباً بتعلم احراز الغلبة في المناقشات كيفما كان وضع الواحد والآخر. هذا يقود إلى

الخطاب اللغوي كما كان يقول بروتاغوراس أكثر من الخطاب الحق، وإلى إخضاع الفكر بالنتيجة للتأثير أكثر من إخضاعه للحقيقة والفعل. إن منطق الديمقراطية ومنطق السفطائية في المجلس التمثيلي يقصد إلى الحصول على موافقة العدد الأكبر أكثر من امتلاك الحجة. ولكن هذا المنطق - برأي سقراط - ليس واحداً، لأن أية حقيقة لا تقترع (الاقتراع لا يخضع لمبدأ الأكثرية) ولأن أي اقتراع لا يضمن الحقيقة. لقد مات سقراط لأنه لم يعرف كيف يقنع قضاته الذين كانوا يتهمونه بالإلحاد، وحكموا عليه بالموت. غير أن السفسطائيين هم الذين اختفوا فلسفياً. إن موهبة كبارهم (بروتوغوراس Protagoras، وأنتيفون Antiphon، وغورغياس Gorgias، وهيبياس Hipias ...) لم تستطع شيئاً أمام العرية السقراطية، ولا مهارتهم (تقنية المحاجة) استطاعت شيئاً أما مهارته (حكمته).

لم يكتب سقراط شيئاً كما كنت قد ذكرت في مقدمتي، ولم يكن فكره معروفاً إلا بوساطة أتباعه (خاصة أفلاطون، الأكبر بينهم، وإكسينوفان Xénophon) أو خصومه (خاصة أرسطوفان Aristophane الذي عرضه على المسرح وهزىء منه بين الجموع). بيد أن الفكر اليوناني اللاحق كله يحمل علامته. أتباعه المباشرون هم في أصل التيارات الفلسفية القديمة الرئيسة بدءاً من الطريق الملكي (أفلاطون، أرسطو، أفلوطين) حتى "السقراطيين الصغار": أنتستين Antisthène الذي يحتفظ بالتعليم الخلقي السقراطي ويؤسس المدرسة الكلية،

وإقليدس الميغاري Euclide de Mégare الذي يوسع البعد المنطقي ويحمله إلى الماريين (هذان التياران، الكلية والميغارية سيلتقيان لاحقاً في الرواقية)، وأريستبوس القوريناني، الذي ينبثق منه علم أخلاقٍ متعي (الذي تلقّته وعدّلته الأبيقورية). هذا التاريخ لا يمكن أن نتابعه هنا في تفصيلاته ولا حتى في خطوطه الكبرى بسبب ضيق المكان، فلنقنع بذكر بعض قممه باختصار شديد تأكيداً.

الأول يمكن أن يكون الأكثر شهرة، هو أفلاطون(427-348) كتبه محاورات يأخذ سقراط فيها غالباً الدور الأول. غير أن أفلاطون لا يقنع بإعطاء سقراط الكلام. إنه يستخلص النتائج من موته (الخير لا يسكن هنا في الدنيا) ومن فكره كما من حياته (الخير هو الحق وينبغي اتباعه). ويحاول أن يستخرج شروط الإمكان الميتافيزيقية. ذلك هو رهان الأفلاطونية: إعطاء الحق لسقراط، وإن لزم اعطاء الخطإ للعالم رغم جماله، وللتاريخ والحياة الإنسانية الواقعية والأليمة. يحصل شرخ بين الموجود والخير (فكر أفلاطون يطمح بالعكس إلى التوفيق بينهما بعد صدمة الشوكران)، ولكن بين عالمين: العالم الحسي، عالم الجسم ، وعالم المصير (عالم هيراقليطس) عالم المظهر والرأي حيث يمكن الحكم على حكيم بالموت، وبين العالم الفعلي الذي تستطيع النفس وحدها أن تدركه أو تعرفه، عالم المثل، عالم الماهيات التي هي وحدها واقعية حقاً، وحدها أبدية حقاً، عالم ثابت وكامل (سيقال عالم بارمينيدس المرئي من فيثاغوراس) حيث لم يحمله سقراط على قضاته. هذا

العالم المعقول تستطيع الرياضيات أن تعطيه صورة خيراً من الفن. ("لا أحد يدخل هنا إن لم يكن مهندساً")، ولكن يجب أن تقلده الأخلاق والسياسة بمقدار ما تستطيع عمله، كما يقلد الزمن الأبدية، وكما يقلد الحياة الموت في الحكمة (التفلسف هو التحرر من "جنون الجسد": والفلاسفة الحقيقيون أموات الآن في حياتهم). الجسد قبر من المهم التخلص منه، حيث المثالية تقود إلى الدين. هذا العالم الآخر، الحق محكوم بالخير في ذاته، المطلق والمتعالي ("إلى ما وراء الماهية كما يقول أفلاطون)، ولكن الحكيم بتخلصه أحياناً من هذا الكهف، الذي هو عالم يمكن أن يلمحه في المدى والذهول، والذي يضيئه ويقوده من بعيد وهو ما زال في هذه الدنيا. هكذا يكون الموجود والخير في جهة واحدة، ونحن في كل حالة بالجسد من الجهة الأخرى. إنها فلسفة التعالي التي تفتح على تصوف كما نرى عند أفلوطين (205-270 ب م)، وكما سنرى مؤخرا جدا سيمون ويل (1909-1943) أعظم أفلاطونيي القرن العشرين. إن الثمن الذي يدفعه فيتافيزيقيا ثقيل جدا. ثنائية النفس والجسد (النفس وحدها خالدة)، وثنائية العالمين، الانشقاق بين الموجود والمصير. بين الحكمة والحياة، بين الإنسانية والحياة... انتهت في الوحدة اليونانية الجميلة الكامنة في السعادة.

هذا ما سيحاول خلفاء أفلاطون تخطيه قليلاً في الأكاديمية، المدرسة التي أسسها (والتي انزلقت تدريجياً نحو الشكية)، كثيرا في خارجها بدءاً من الليسة، المدرسة القيمة التي أسسها تلميذ

أفلاطون ثم مساعده، والذي عمل أيضاً أستاذاً للإسكندر الكبير Alexandre le grand، - وأصبح خيراً من أفلاطون وخلال ألفي سنة - معلِّم جميع الفلاسفة الأساتذة ومثالهم. أرسطو (384-322) هو المقصود بالتأكيد، لا يعتقد بالمثل المفارقة، ولا بوجود عالمين، بل عالم واحد يقسم إلى قسمين: (قسم النجوم، ذي النظام الثابت، وقسم الأرض المعرض للتغير والصدفة) والقسمان يستحقان انتباهنا. والعالم بأسره المتناهي وغير المخلوق مدعاة للتفكير والمعرفة. هكذا نجد عند أرسطو منطقاً، وفيزياء، وبيولوجيا، وعلم نفس، وسياسة، وخطابة، وشعراً، كلها غني وفكر وسبك حسن (رغم أن العلم الوضعي تجاوزها منذ زمن بعيد)، وفي الوقت نفسه لديه علم أخلاق وميتافيزيقيا سيطرت خلال قرون ويمكن أن تسيطر لاحقاً على هذه الميادين. إن الستاجيرية Stagirite في ماسدوان Macédoine)، تتوسل بتحديدات مفهومية: الماهية والحادث، الفعل والقوة، الصورة والمادة... ولكن في التفكير، وحدة الجواهر والأفراد، هي التي تكوِّن الموجودات الحقة وليس الأفكار أو المثل). إنه يميل إلى توحيد ما فصله أفلاطون. أما النفس، فليست مفصولة عن الجسد، وليست سوى "صورته" والمبدأ الحي لوظيفته (هي ما يحييه). وأما الخير فليس مثالاً (فكرة)، إنه هدف الفعل (غايته، خاصة السعادة التي هي غاية الإنسان)، وأما الفعل ذاته (الذي نعمله) أو القدرة على إتمامه (الفضيلة هي الوضعية المكتسبة للتصرف جيداً) الواحدة والأخرى

كلتاهما مجسدة وفردية. بعمل الخير نتعلم صنعه: الفعل متقدم كلياً على القوة (يجب وجود دوافع ليكون الشيء ممكناً). من أهمية العادة التي تعمل " كطبيعة ثانية"، وأهمية التعلم كذلك. اما بالنسبة للتعالي- الخاص بالله، "الفعل المحض"، "فكر الفكر"، "المحرك الأول"، الثابت، يحرك الكل دون أن تتحرك نفسه بالرغبة التي يثيرها ولا يشعر بها-، إنه (التعالي) يفصلنا عن الإلهي الذي لا يسمح به التهوي معه بواسطة التأمل. إن هدف الفلسفة الأسمى هو جعلنا منذ الآن "خالدين على قدر الإمكان" ولكن دون أن نُصرف لأجل هذا لا عن لذة العمل (التي تضاف إلى الفعل كما تضاف الزهرة إلى الصبا) ولا عن مباهج المعرفة والصداقة. السعادة لا تتحقق كلها بالتأمل ولا بالفضيلة، يجب أيضا أن نهيئ صحة دنيا، وبعض الراحة ومحيطاً اجتماعياً وسياسياً غير طبقي كثيراً ، ويجب أيضاً أن نُحِب وأن نُحَب: "دون أصدقاء ماذا نبغي من الحياة"، هكذا يسأل أرسطو. إن أعظم الفلاسفة القدامى يمكن أن يكون أيضاً الأكثر إنسانية.

أوفر إنسانية؟ هذا ما ستفكر به المدارس "الهيلينة" الكبرى الثلاث التي تأخرت عن موت الإسكندر سنة 323 ق.م، أي المعاصرة لإنحطاط المدن اليونانية. إن الشكيين والأبيقوريين والرواقيين يقترحون علينا، لمقاومة تعاسات العصر، حكمة بعض جوانبها أكثر جذرية وأكثر إثارة وأكثر دواماً من حكمة أرسطو. ولكن هل نستطيع بلوغها؟ وهل هي قادرة على إشباعنا؟

لـم تبـدأ الـشكية مـع بيـرون (360-270)، فالـسفـسطائيون أسـسوا سابقاً لاستحالة كل يقين، بل أنكروا فكرة الحقيقة نفسها. وهي لم تكتمـل معـه كـذلك، فإنـسزديم Énésidèm وسـكتوس امبيريكـوس Sextus Empiricus (ولكن أيضاً ومن وجهة نظر أخرى، الأكاديمية الجديدة، أكاديمية ارسيـسيلاس Arcésilas وكرنيا (Carnéade) مدوا الخط الشكي، خط الشك العام أو توقف الحكم- الذي بعث مع مونتـاني ولا يـزال مـستمراً منـذ معارضـة العقوبـات المختلفـة التي هيمنت دائماً على المشهد الفلسفي. بيد أن بيرون الذي لم يكتب شيئاً كان منذ ألفي سنة الشاك الرمزي وواهب الإسم (أحد كتب سكستوس يدعي بحث بيروني، والبيرونية عند باسكال هي الإسم الأكثر استعمالاً للشكية). إن فكرته التي نعلمها على الأقل تقوم تقريباً في هذه الخلاصة التي ندين بها لتلميذه تيمون دي فليونت Timon de phlionte، مستشهداً نفسه بأرسـطو Aristoclès وناقـلاً بوساطة أوزب Eusèbe:

"يبين بيرون الأشياء متساوية وغير مختلفة، وغير مقاسة وغير مقـررة. لهـذا لا تـستطيع حواسـنا أو أحكامنـا أن تقـول الحق أو أن تنخدع. بالتالي، لا يجب أن نعلق عليها أقل ثقة، بل ينبغي أن نكون دائماً دون حكم، دون ميل لأية جهة، قائلين عن كل شيء أنه ليس أكثر مما ليس هو، أو أنه موجود وغير موجود، أو أنه غير موجود ولا غيـر موجـود. بالنـسبة للـذين يوجـدون فـي هـذه الأوضـاع، مـا يحدث هو بداية الصمت ثم الصفاء.

يمكن أن نرى فيها صورة من العدمية الوجودية (لا موجودات، لا جواهر، لا ماهيات)، بقدر العدمية الغنوسية والخلقية (لا حق، لا خير). مع ذلك تستمر الحياة التي تكتفي بالمظاهر، والحكيم المحرر من الاعتقاد يعيش أفضل.

أما أبيقور (341-270) فهو على العكس عقدي كتب كثيراً (رغم أننا لا نحتفظ من تراثه إلا بثلاث رسائل وبعض الحكم) عقيدته حسية وعقلية. الحاسة معيار الحقيقة، ومنبع كل المعرفة، المباشرة أو غير المباشرة. ولكن العقل وحده، الذي ينبع منها، قادر على معرفة مكونات الطبيعة الخفية وهي الذرات والفراغ. هذه الطبيعة غير متناهية (تضم عدداً لامتناهياً من العوالم المتناهية)، وهي أبدية (بينما كل عالم عرضة للإختفاء)، وهي خاضعة للصدفة أو لذاتها، وبهذا هي حرة. والآلهة يشكلون جزءاً منها. كيف يستطيعون حكمها؟ إنهم يعيشون بين العوالم، وهم ماديون أيضاً مثل الباقين، وهم لا ينشغلون بنا. لماذ نرجوهم أو نخافهم؟ هذه المادية الذرية تطيل مادية ديموقريطس وتعدلها (بتصور حركة الذرات غير المتناهية التي تبطل التقاءها وتجعل حريتنا ممكنة)، وهي تتجاوزها إذا وثقنا بالنصوص المحفوظة غالباً في الميدان الخلقي. إن أبيقور، هنا، معلم من الطراز الأول. يقترح هنا علم أخلاق في الوقت نفسه مادي (ليست النفس سوى جزء من الجسد وستموت معها) ومتعي (اللذة هي مبدأ كل خيار)، وسعادي (السعادة هي الخير الأسمى). ليس المقصود بالتأكيد الإكثار من

مواضيع الرغبة. علم الأخلاق الأبيقوري هو فن التمتع الزاهد. المقصود هو التمتع قدر الإمكان مع الرغبة. في أقل الممكن، يقنع الحكيم باللذات الطبيعية والضرورية. الأكل، الشراب، النوم، الضرورية للحياة، تملك بيت وثياب ضرورية للراحة، أخيراً الصداقة والفلسفة الضرورية للسعادة. إنه كذلك أكثر سعادة من الأحمق الذي لا يتوقف عن الجري وراء اللذات التي تنقصه والتي لا تعرف الشبع مهما تعاظمت (اللذات غير الطبيعية وغير الضرورية: المجد، القوة، الغنى). إن الفلسفة الأبيقورية تريد أن تكون علاجاً للنفس، بمثابة دواء ذي أربع مقومات في أطروحات أربع:" لا شيء يخشى من الآلهة، لا شيء يخشى من الموت، يمكن إدراك السعادة، يمكن تحمل الألم".

الحصيلة هي صحة النفس، أعني الحكمة. إنها تعرف بالسعادة أو بطمأنينة النفس (Ataraxie اللذة مع راحة النفس)، التي هي مثل التمتع بالأبدية- بهذا يعيش الحكيم "مثل إله بين الناس". هذه الحكمة إحدى أعظم المهدئات على الأطلاق، وإحدى أعظم الإستنارات، ستؤخذ مع تركيزات مأساوية مختلفة على يد لوكرس Lucrèce، تلميذ أبيقور اللاتيني العبقري، أكبر الشعراء الفلاسفة،الذي سيعيش بعد قرنين من معلمه، وسينقل إلينا بأبيات معذبة غالباً "كلماته الذهبية" والسلمية.

الحكمة الثالثة الهيلينية هي الرواقية. المدرسة التي أسسها في اليونان زينون القبرصي Zénon de Citium (326-264) ثم كريزيب

Chrysippe (281-208)، وقد عرفناها غالباً من نصوص سنيك Sénèque وأبيكتات Épictète، ومارك أورال Marc Aurèle، الذين عاشوا في روما إبان القرنين الأول والثاني بعد الميلاد. إن الرواقية مثل الأبيقورية ضرب من المادية: الأجسام وحدها موجودة، واللاأجسام (الحس، الفراغ، المكان، الزمان) ليست سوى تجريدات. بيد أن هذه المادية الحسية والغائية تعارض في جميع النقاط الأبيقورية. إنها تقريباً ديانة: العالم مليء، مستمر، واحد، حي، عاقل، خاضع لنظام إلهي متماثل، العالم هو الله. من هناك "تنتج" حكمة كونية وعقلية معاً، عكس الفلسفة المتبعة: ليس الهدف التمتع بل القبس بمقتضى الطبيعة المعقولة والعاقلة التي تحتوينا والتي هي نحن- الهدف هو الفضيلة، يعني دون انفصال، الحرية هي السعادة. نحن ندركها بأن نتعلم قبول ما لا يتعلق بنا، وعمل ما يتعلق بنا. ليست الرواقية من التمتع، بل من الإرادة. المقصود ألا نرغب إلا بما هو موجود (القبول) أو بما يتعلق بنا (ما نفعله). كيف لا يكون الحكيم مغتبطاً؟ كل شيء يجري كما يرغب لأنه لا يرغب إلا بما يحصل أو يعمل. إننا نخدع إذا رأينا فيها مدرسة سلبية، العكس تماماً: إنها الشجاعة والعمل.

III- الفلسفة الوسيطة

حجبت المسيحية ثم الغزوات البربرية ذلك النور – هناك، النور اليوناني، ولكن دون ان تطفئه تماماً. ثم إن البربر أنفسهم انتهوا إلى الهدى. إن الحكمة بالنسبة للمسيحية أقل أهمية من

الخلاص، لا يمكن الخلاص إلا بالله، وليس بالذات. إنه عمل الوحي او الرحمة أكثر مما هو عمل العقل والإرادة، وعمل القداسة أكثر مما هو عمل الحكمة. لقد أبعد الاستقلال الأغريقي الجميل وتقدم اللاهوت على الفلسفة، والإيمان على العقل، والكتابات المقدسة على التجربة. لكن الفلسفة رغم اعتزالها لم تختف مع ذلك. فالقديس أوغسطين Saint Augustin (354-430) الذي كان أفلاطونيا محدثاً قبل أن يصير مسيحياً، تزوج - على مذبح الإمبراطورية الرومانية - الخطين اليهودي واليوناني اللذين لم ينفصلا بعدئذ. إنه مواطن روماني يعيش في أفريقيا الشمالية Afrique du Nord ، ويساهم متآخراً ، أكثر يقيناً، وأكثر قلقاً، والتي هي ذاتيتنا معاً. إننا ندين له بأول تشكلية الكوجيتو Cogito، وبأول سيرة ذاتية عقلية (الإعترافات Les Confessions) ولكن مع تنظير ضخم للمسيحية. هو فيلسوف ولاهوتي، كلاهما دون انفصال، يفتش عن الحقيقة ويحاول أن يعرف تلك التي وجدت سابقاً في اعتقاده والتي وجدها هو، التي لم يطلقها أبداً، والتي لا يريد سوى استخدامها. بهذا يعتبر جزءاً من العصر الوسيط الذي افتتحه (رغم اعتبارنا تقليداً أنه لم يبدأ إلا مع سقوط الإمبراطورية الرومانية الغربية سنة 476)، كذلك يعتبر جزءاً من العصر القديم المتأخر الذي يختمه. إنه الممر الأعلى بين هاتين الكتلتين، ولكنه ممر سيصبح في الوقت نفسه قمة.

نحن لا نعلم شيئاً كثيراً فلسفياً عن القرون الأولى للعصر الوسيط- لنقل بين موت بووس Boèce عام 524، وولادة سكوت أريجين Scot Érigène سنة 810. عالم مدمر يلزم أجيالاً عديدة، وأبطالاً مغمورين دون شك لكي تعود الفلسفة مرئية بالنسبة لنا. وهي تظل أيضاً غير ممكنة الولوج بسبب التحريم الكنسي والرفض العلماني. حصرت الفلسفة الوسيطة، بسبب إرادتها خادمة للاهوت في ما سيصبح بعد مدة محجراً: لم تمارس أبداً منذ قرون إلا من قبل بعض الأخصائيين الذين لم ينجحوا أبداً رغم جهودهم ورغم أهليتهم في دفع الجمهور الكبير، بل المثقف، للاهتمام بها. وعلى عكس ما يُعتقد أحياناً، لم تصبح في الحال ولا على الدوام أرسطوية. إن سكوت أريجين (810-877) وأنسلم كانتوربري Anselme de Cantorbéry (1033-1109)، ونيقولا دي كويس Nicolas de Cues (1401-1464) يدينون أكثر للأفلاطونية المحدثة من الأرسطوية التي نقلت وعولجت من قبل مؤلفين إسلاميين (الفارابي، وابن سينا، وابن رشد) ولم تلعب على الأقل دوراً كبيراً لم يتوقف منذ أبيلار Abélard (1079-1142) حتى توما الأكويني Thomas d'Aquin (1225-1274). إن هذا الأخير لم يكن قد قرأ اليونانية، وجعل أرسطو رغم ذلك معلمه بعد الله. وهذا أحد اللقاءات الفكرية الجميلة. إنه عبقرية واسعة مساوية لأوغسطين (مع قليل من التوقد، ولكن الكثير من الحدة، وقوة التنظيم والدقة)، أنجز بعد تسعة قرون من أسقف هيبون (Hippone) الزواج بين الكتابات المقدسة

والفلسفة، بين القدس والأثينية، بين القانون والعقل الأول، بين الإيمان والعقل.

بقي في القرون العشرة التي تعد العصر الوسيط القليل من المؤلفات حياً. نحن نشعر داخلياً " بعدد لا ينتهي من بين هلالين، حيث غلب الإيمان على العقل، واللغة على التجربة، والمجرد على الحسي، والكلمات على الأشياء" (أ- دي ليبرا) A. de Libera . ونحفظ بعض العناوين التي لم نقرأها أبداً (مثلاً بروسلوجيون سانت أنسلم Proslogion de saint Anselme حيث يبتكر "الدليل الوجودي")، وبعض المسائل التي لم تعد مسائلنا، ويطفو على السطح "شجار الجامعيين" فقط. وينبغي القول إن النزاع يطيل تعارض أفلاطون وأرسطو في العصر القديم كما يعلن في الأزمنة الحديثة العقلانية والتجريبية، أو المثالية والمادية. ما هو المقصود؟ قانون عام. لتكن فكرة عامة، مثلاً فكرة الإنسان، هل هي ماهية موجودة في الواقع باستقلال عن الأفراد؟ أو ليست سوى كلمة أو اسم لا توجد إلا بمقدار ما نفكرها أو نلفظها؟ على هذا اعترض الواقعيون بالمعنى الأفلاطوني تقريباً للكلمة وأكدوا على درجات مختلفة من الوجود الواقعي للعام (سانت أنسلم، دنس سكوت Duns Scot)، والمفهوميون أو الأسميون الذين يرون أن الأفراد وحدهم موجودون في الواقع على درجات مختلفة، وأن المعاني العامة لا تظهر إلا بطريقة ثانوية في العقل واللغة (روسلين Roscelin، وأبيلار Abélard، وغيوم دوكام Guillaume Doccam،

وبوريدان Buridan...). هذه المسألة هي دائماً مسألتنا، ولكن لا أعرف أبداً فلاسفة أحياء يفتشون عن جواب عند هؤلاء المؤلفين.

IV – الفلسفة الحديثة

متى تبدأ الحداثة؟ إنها تبدأ عند مؤرخينا إذا وجد جانب من الاتفاق والعرقية، سنة 1453، عندما استولى الترك Turcs على القسطنطينية Constantinople. إن إخفاء الإمبراطورية الرومانية من الشرق رغم نهاية العصر الوسيط الذي بدأ تقليداً كما نذكر مع سقوط الإمبراطورية الرومانية في الغرب سنة 476. يقال هذا بقوة منذ زمن طويل في تاريخينا الرومانية، وكذلك يقال أكثر إن النهضة التي دشنت الأزمنة الحديثة رجعت أولاً إلى القدماء. ويميل المؤرخون أحياناً إلى تناسيها. قيل منذ هيغل وهوسرل، إن الفلسفة الحديثة كانت قد بدأت مع ديكارت، وإنها تعالج عادة في النهضة، وفي تواريخنا الفلسفية، على عكس ما يفعلون في تاريخ الفن كعلامة سوف تمدد العصر الوسيط. هذا خطأ خطير المنظور. لم تبدأ الفلسفة الحديثة مع ديكارت. لقد بدأت مع مونتاني (1533-1592)، تبعه باكراً جيوردانو برونوGiordano Bruno (1548-1600)، وفرنسيس باكون Francis Bacon (1561-1626). إنها تبدأ بالشك والطبيعة والتجربة. تبدأ بالأقرب أي الذات (مونتاني)، والطبيعة (جيوردانو برونو) والتجربة (باكون معاصر غاليلو Galilée). هي ثورة جديدة مع تقاطع ثورة القدامى. يمدح

مونتاني سقراط لإعادته الفلسفة "من السماء حيث تضيع وقتها" إلى "الإنسان حيث يوجد عمله الأكثر صحة وخلافاً وفائدة". ولكنه ذهب بنفسه أبعد من ذلك! أرجعها إلى "ميشال، الذي يلامسنا أيضاً والأكثر قرباً من الإنسان". ماذا وجد فيها؟ الإنسانية جمعاء، العقل دون أدلة، الطبيعة دون حدود. هذه النهضة هناك، بعيداً عن إطالة العصر الوسيط، هي حداثة لم ننته من استنفادها. عالم العصر القديم والعصر الوسيط "المقفل مات" ولكن فتح على المتناهي أعنى على نفسه[1]. والكنيسة لن تستطيع شيئاً فيه، وكذلك محكمة التفتيش. لقد وضع مونتاني وغاليلو على لائحة التحريم، واحترف جيوردانو برونو بقوة، ولكن هؤلاء خالدون، بينما أصبح قضاتهم منسيين اليوم.

كيف نفلت من مونتاني؟ كيف نفلت من الشكية والنسبية والذاتية الأكثر فهماً بمقدار ما هي غير مفهومة ومضللة؟ كيف تجد مكانها في عالم لامتناهٍ الآن؟ كيف نجد أساساً، يقينا، مطلقاً؟

في الإيمان، هذا هو طريق باسكال (1623-1662)، في العقل (هذا هو طريق ديكارت 1596-650"). إن الأكثر حداثة من الإثنين ليس من نعتقده.

---

(1) أنظر "الكتاب الكلاسيكي منذ زمن طويل" لمؤلفه ألكسندر كواره، "من العالم المقفل الى الكون اللامتناهي" 1957، ترجمة فرنسية، بوف 1962، غاليمار، 1973.

تبدو على ديكارت أولاً سيماء الشك في كل شيء. يرى فيه دليل وجوده (لكي نشك يجب أن نوجد)، وماهيته (كشيء مفكر، يعني كفكر)، ومعيار الحقيقة: كل ما أدركه بوضوح وتميز مثل الكوجيتو ("أنا أفكر إذن أنا موجود") يمكن أخذه كمؤكد حقاً. كان هذا بالإقامة في فلسفة الفاعل كي لا نخرج أبداً. ها نحن تخلصنا من الشك. كل ما بقي من النظام لا يغدو سوى سلسلة من الجمع أو من اليقينات التي تدعي برهنة وجود الله والعالم والنفس (باعتبارها متميزة في الواقع عن الجسد) يعني تقريباً حقيقة المسيحية. قال بغي Péguy "ديكارت هذا الفارس الفرنسي الذي ينطلق من خطوة جيدة..." ولكن ليعود إلى نفسه.

الخلود يقتضي غالبا طريقة ومثالاً: الطريقة التي لا تثق إلا "بالنور الطبيعي" تتخذ من الرياضيات نموذجاً لها. إنها تعتمد على اليقين (في الحدس) واليقين (في الاستنتاج)، وعلى التحليل (رد المركب إلى الأبسط)، وعلى التركيب (المرور من البسيط إلى المركب). أما المثال، فهو مثال النظام والوضوح الذي جعل من ديكارت إتباعياً والحفار المدرسي بعد مونتاني. هوذا العالم المتحول إلى الإمتداد والحركة مطهر من الأشباح والصفات الغبية الأخرى، إنها حداثة ديكارت الحقة، بها أعلن علم المستقبل، ولو كان خاطئاً رفع انقاض من العالم الإلهي والسحري ومن السري العجيب.

دفع باسكال بالحداثة أبعد من ذلك. قرأ مونتاني وحفظ منه. إننا لا نستطيع الوصول خارج الوحي لا إلى الحق المطلق ولا إلى الخير المطلق. الشكية والنسبية ستكونان حصتنا إذا كنا قادرين. ولكن ذلك لا يكون: نحن لا نستطيع لا العلم باطلاق ولا الشك باطلاق. إلى مجد البيرونية التي تنصر في استحالة النصر. لا ينبغي نشدان العالم ضدها أبداً. إن صمت الفضاءات اللامتناهية الأبدية لا يقدم لا معنى ولا خلاصاً. خطأ ديكارت هو أنه أحال الله إلى وظيفة ميتافيزيقية أو ميكانيكية ("إعطاء نقرة لوضع العالم في حركة") وأنه لم يهتم إلا بإله المسيح، وإله القلب والإيمان.

إن باسكال الرياضي والفيزيائي بامتياز لم ينخدع بالعلوم (يرى المطلق يفلت منها ضرورة)، ولا بالأدلة التي تدعي وجود الله. إنه يفضل أن يضعنا أمام بؤسنا وعظمتنا (ينبغي أن نكون عظماء لنعلم بؤسنا)، وأن يبين لنا أن أية سعادة غير ممكنة لنا خارج الإيمان، ولا أية عدالة أو يقين، وأخيراً أن الله وحده، الله الواحد، إله المسيح Jésus-Christ يمكن أن يخلصنا. المدهش أنه يفعل هذا بعبقرية أدبية بمقدار ما هي فلسفية: وبعمق وفطنة نفسانية خصوصاً، حتى أن كثيراً من الملحدين اعترفوا بها، لنضع الإيمان جانباً، ووجدوا فيها أي "الأفكار" الوصف الأكثر صحة للوضع الإنساني: ضائعون نحن في اللامتناهي، مكرسون للسرور أو الغم، للوهم أو الخيبة. إن باسكال، أو مأساة الوجود، هو رائد الوجودية. ولكنه فوق ذلك

أعظـم المـسيحيين كمـا قـال نيتـشه، وأعظـم الفرنـسيين دون شـك، ورغـم اعتباره فيلسوفاً، إلا أنه لـم يعتقد الفلسفة. إنه معلـم الصغار، ذو العبقرية الخفية (بـول فـاليري Paul Valéry) والفاتنـة. لـن نفلـت من باسكال، يبقى أن نصمد له إذا استطعنا.

يوجـد فـي خلافـة ديكـارت عبقريتـان مـضادتان لباسـكال همـا: سبينوزا Spinoza (1632-1677) وليبنز Leibniz (1646-1716).

الأول يهودي من أصل عربي، كان يعيش في هولندا Hollande فـي العـصر الـذهبي. إنـه معاصـر فرميـر Vermeer. وحلـم أحيانـاً فيـه بنورٍ مـا، بـسلمٍ مـا، ولنقل بطريقة ما لفهـم الأشياء (من وجهة النظر الأبدية)، "بالواقع وبالكمال أفهـم الشيء نفـسه" كما كان يقول. هذا ما يقدمه فرمير للفكر. ولكن لنأتِ إلى النظام الفلسفي. لقد عرضـه في "الأخلاق" L'Éthique، المكتوب بطريقة الرياضيين: تحديدات، مـسلّمات، قضايا، وبراهين. إنهـا أحادية طبيعية أو حلولية. لا يوجد سـوى جـوهر واحـد لا متنـاه يـضم عـدداً لا متناهيـاً مـن الـصفات اللامتناهية (لا نعرف منها سوى اثنتين: الإمتداد والفكر)، نجد فيها فـي أحـوال لا متناهيـة أشـياء لا متناهيـة، يعنـي "الكـل". هـذا الجـوهر يمكـن تـسميته الله (ولكنـه إلـه لـيس خالقـاً ولا شخـصياً) ويمكـن تـسميته "الطبيعـة". لا شـيء يوجـد إلا فيـه، لا يفعـل إلا بـضرورة طبيعية. إنه لا يتعلق بشيء (هو سبب ذاته)، والكل يتعلق به. مثولية مطلقـة، ضـرورة مطلقـة. الواقـع هـو الكـل، والممكـن لا يوجـد فـي

المخيلة. لا تعالٍ ولا إمكان، لا نمائية ولا حرية. لا ماورائية ولا رحمة. لا يوجد سوى الطبيعة وقوة الوجود: لا توجد سوى إنتاجية الواقع اللامتناهية ولا يوجد حرية فينا سوى فهم ما يوجد حقاً (العقل) طبيعية عامة، عقلانية مطلقة(1). إنها عكس العدمية. لا يوجد قيم مطلقة، ولكن الكل بالنسبة لنا لا قيمة له. إن السبينوزية هي أيضاً فلسفة الرغبة والفرح، إنها الرغبة بالفعل وليس العقل، التي تؤلف "ماهية الإنسان نفسها"، (ميل كل موجود أن يتشبث بوجوده)، قدرته على الوجود والعمل. هل تتعاظم هذه القدرة؟ هذا ما ندعوه الفرح. هل تتناقص؟ هذا ما ندعوه الحزن. يتبع ذلك نوع من فيزياء التأثر هي علم النفس الحقيقي. من ماهيتنا الرغبة بالفرح، إذن بالحب (لأن الحب هو الفرح الذي يرافق فكرة سبب خارجي). تعطينا الفلسفة وسائل إشباع هذه الرغبة. إنه يبلغ الأوج كذلك في حب الله الفعلي، يعني حسب الكل الذي هو الغبطة البالغة. إن باسكال (الذي لم يقرأ سبينوزا) ليس على حق. الإنسان ليس محكوماً بالغبطة أو العدم. صحيح أنه سيموت، ولكنه قادر- هنا والآن وغالباً مع نوع من الأبدية- أن يعرف ويعمل ويحب، وهذا ما يفتحه على الخلاص والحكمة. نحن لا نولد أحراراً ولكننا نصبح أحراراً، ونحن لا نصير خالدين، نحن خالدون.

أما ليبنز بعبقريته المساوية على الأقل، فلم يشاطر باسكال

---

(1) التعبيران هما لـ م. غرولت في كتابه سبينوزا، الجزء الأول، أوبيه، مونتاني، 1968، ص 9.

تشاؤمه، كان يجهله أو لا يعرفه، ولا سبينوزا طبيعته التي تصدمه. وهو مثل ديكارت يدعي البرهنة على وجود إله متعالٍ، ولكنه عكس ديكارت يخضع الحرية الى طيبة الله. إن الله الخالق الكامل الطيبة لا يمكن أن يريد سوى الأصح. إن عالمنا رغم أخطائه الظاهرة أو المفصلة هو " أحسن العوالم الممكنة". هذا ندعوه التفاؤل الليبنزي الذي تسهل السخرية منه كما فعل فولتير Voltaire ، ولكن لا أحد من المؤلفين أنكره حقاً. إنه عكس الطبيعة السبينوزية، التي يعمل فيها الخير والشر. إن ليبنز ينطلق أيضاً من مفهوم الجوهر، ولكنه يفرده (كل جوهر ينطوي في ذاته على مجموع ما هو أو ما يحصل له)، ويعدده إلى ما لا نهاية (يوجد منه بمقدار الموجودات المنفردة: اللامتناهية). هذا ما يدعوه المونادات (Les monades) التي هي "ذرات الطبيعة الحقيقية" أو "عناصر الأشياء". بيد أنها ذرات عاقلة. كل موناد، واعية، أو غير واعية، تملك عفويتها الداخلية (الديناميكية الليبنزية تعارض الميكانيكية الديكارتية: القوة وليس الإمتداد، والحركة أساس الطبيعة)، كل موناد تملك تصوراتها التي تعبر عن كل الكون دون أن تكون بحاجة من أجل هذا إلى أن تخرج من نفسها أو أن تؤثر على الأخريات. المونادات هي "دون باب أو شباك". والله وحده - المؤلف ورئيس الجوقة أيضاً- ينظم مجموعاتها (بطريقة تتفاهم وتملك تناغماً شاملاً) هكذا الكل يحيا، الكل مملوء بالنفوس، بدءاً بالمونادات العارية التي لا تدرك أنها تدرك (إنها مثل النفوس الضالة أو غير الواعية). وحتى الموجودات

الإنسانية التي هي مونادات محبوة بالذاكرة والعقل والإرادة (الأرواح). المقابلة والمادة، لكونها قابلة للانقسام لا تعرف أن تصير جوهراً، واتحاد النفس بالجسد ليس سوى التناغم المرتب بين المونااد التي هي أنا (نفسي) والمونادات التي تؤكد الوحدة (جسمي). هذه حالة خاصة من التنوع المتحول إلى وحدة أي الى تناغم. والله هو النبع والضامن. وحريتي جزء من تصميمه. والنشاذ يساهم في جمال المجموع، والشر ليس سوى ظل الخير.

إن ليبنز الألماني اللغة، ولكن الكاتب أرفع روائعه بالفرنسية، مناقشاً كلارك Clarke وأرنولد Arnauld، معاركاً ضد ديكارت وسبينوزا أو لوك Locke، يمكن أن يكون الأكثر أوروبية بين فلاسفتنا وهو دون شكل الأخير فيهم على الإطلاق. إن الفلسفة في القرن الثامن عشر تفقد وحدتها الجميلة لكي تتوزع، إذا أمكن القول، إلى عدد من التقاليد القومية التي لا ندري متابعتها هنا. يمكن أن نحفظ منها ثلاثة ستسود استثنائياً المشهد حتى القرن العشرين: الفرنسي والبريطاني (الذي سيمتد إلى الولايات المتحدة الأميركية) والألماني. ليس كل فيلسوف سجين بلاده وجيناته بالتأكيد. فنيتشه كان يتباهى عامدا بالتفلسف على التقليد الفرنسي، وكثرة من الفلاسفة الفرنسيين يجهدون بموهبة أقل في التفلسف الألماني. السبب ليس هو الحدود. لماذا كان للفلسفة ذلك؟ لأن لكل منها ماض أو أكثر ترثه وتختاره، ولأن لها لغة ليست متفقة، ولها مشكلات تشغلها أو تجهلها ومفاهيم تفضلها، وطرق نظر أو

محاجة تفردها... لنحول كلاً من هذه التقاليد الثلاثة إلى قممها الرئيسة، هذا يكفي للشهادة بأن التقليد الفرنسي (مونتاني وديكارت وباسكال...) يمتاز بالفعل عن التقليد البريطاني (هونير، لوك، هيوم..) وهذا لا يندمج مع التقليد الألماني (ليبنز، كانط، هيغل...). ثمة كاتب هزلي مُغْفَل ومثقف عرف كيف يعطي لهذه التقاليد صيغة فكاهية، لا نحملها كلها محمل الجد، ولكنها لا تخلو من جانب واقعي، أي من التاريخ:

"فرنسي وإنكليزي وألماني كلفوا بدراسة الجمل.

ذهب الفرنسي إلى حديقة النبات، أمضى فيها نصف ساعة، سأل الحارس، رمى الجمل بحجر، لكزه بطرف مظلته، وعاد إلى بيته، وكتب لجريدته ورقة ملأى برؤى مؤثرة وعقلانية.

وذهب الإنكليزي حاملاً سلة الشاي وعدة موافقة للتنجيم، ونصب خيمته في بلاد الشرق. وعاد منها بعد اقامة دامت سنتين أو ثلاث بمؤلف ضخم بالوقائع غير المتنظمة أو المستخلصة. ولكن ذات قيمة واقعية موثقة.

أما الألماني المليء باحتقار خفة الفرنسي وغياب الأفكار العامة عند الإنكليزي فانزوى في غرفته ليحرر مؤلفا من عدة أجزاء عنوانه: فكرة الجمل، مستله من تصور الأنا"[1].

إنها مزحة، ليست دعابة دائما إلا بما تنطوي عليه من الحقيقة.

---

(1) Le pèlerin، 1 أيلول 1929.

تمتاز هذه التقاليد الثلاثة أولاً بالأسلوب، ولكنها تعبر عن جانب خاص من الشخص المتفلسف. الفلسفة الفرنسية هي فلسفة الشخص أولاً مع مركب سيرة ذاتية قوية غالباً. التأملات الميتافيزيقية لديكارت هي أولاً "تاريخ عقل"، كما كان يقول فرديناند الكيه Ferdinand Alquié، و"أبحاث مونتاني تصوير فلسفي، و"أفكار" باسكال، رغم إعدامها مشروع مونتاني الأحمق التلوين تتيح لنا معرفة رجل، كما يقول باسكال، أكثر من مؤلف. هذا ما لا يملك منه لوك أو هيغل نقيراً cure. وماذا نقول عن اعترافات روسو Rousseau، وعن "جريدة" مان دي بيران Maine de Brian، أو "كلمات سارتر"؟ من هناك، يوجد عند الكثير من فلاسفتنا نوع من الاحتقار النظري (عند التكلم على الذات يصعب التوجه إلى الله، ومؤلفو المذاهب نادرون في فرنسا)، ومن التوجه إلى الجمهور الكبير بدل الأخصائيين (هذا ما كان يسميه نيتشه "الوضوح الفرنسي الجميل")، ومن تفتيش شكلي منصب على ميزة الكتابة (الأسلوب هو الرجل) أكثر من متطلبات البرهنة التقنية المدعاة. ينبغي الدخول في التفاصيل. لنتأكد ببساطة (من الخطأ التعلق به أكثر) أن الكثيرين من كبار فلاسفتنا يشكلون أيضاً قسماً من كبار كتابنا في فرنسا. هذه حال مونتاني وباسكال، ولكن أكثر حال موتسكيو وفولتير وروسو وديدارو وآلان وسارتر، حتى أولئك الذين لا يبلغون من بين فلاسفتنا هذا المستوى الأدبي هم غالباً كتاب موهوبونه: أنظر ديكارت وماليبرانس ومان دي بيران

وبرغسون. أنا لا أعرف أبداً أن أوغست كونت Auguste comte من بين فلاسفتنا الفرنسيين، سيء الكتابة. إنني أرى فيها أحد أنواع نكران الجميل المزعج ما يتعرض له هذا العقل الواسع في بلده. إن الفلسفة في فرنسا جزء من الأدب تقريباً. الإثم ضد الأسلوب يعني الاثم ضد الفكر.

في إنكلترا أو ألمانيا، لا شيء من هذا. إن أكابر فلاسفتهم ليسوا قسماً من أدبائهم (باستثناء نيتشه، الذي كان يفضل الأخلاقيين الفرنسيين) ولا يشكل أكابر أدبائهم جزءاً من فلاسفتهم، ذلك لأن العلاقة بالأنا ليست نفسها. الشخص المتفلسف في التقليد الإنكليزي هو بالأحرى غفل وذو تجربة ممكنة. والوضوح، بضربة واحدة يبقى إرادياً غير شخصي: إنه وضوح نافل لا حاجة به للإغواء ليقنع، ولا لأن يكون مفرداً على طريقة مونتاني ليبلغ العمومية. هذا يفسر لماذا يغدو التقليد الإنكليزي أو الانكلو سكسوني موضوعاً لنوع من الكره والسخرية في فرنسا. إن طلابنا يجهلون تقريباً لوك Locke، ولا يحتفظون هوبز Hobbes سوى مديح القدرة المطلقة، ومن هيوم إلا ايقاظ كنط، هذا الأخير هو الذي قال ذلك، ايقاظه من النوم العقدي... وأنا نفسي من جهتي، وأنا أتصفح خطوط تاريخ الفلسفة الحديثة الكبرى من مونتاني حتى ليبنز، ألم أهمل مادية هوبز (1588-1679) وتجريبية لوك (1632-1704)، ولا مادية بركلي Berkeley (1685-1753)؟ لا يمكن في 128 صفحة التكلم على الكل. ولكنني مكره على الإعتراف أنني أحدثت نوعاً من الرؤية القارية والشاملة

لتاريخ الفلسفة. هل بالتزمت الوطني؟ أبداً كما يبدو لي. من جهة أخرى، إن الفلسفة الحديثة الكبرى بنظر الجامعة الفرنسية، هي بالأحرى الفلسفة الألمانية.

إن هذه الفلسفة تصدم من الخارج أولاً بتقنيتها وصعوبتها ونظامها. إنها فلسفة الأخصائيين. يسهم هناك في تفسيرها قانون الشخص المتفلسف. في عدد "ماذا علم" الجميل المكرس للفلسفة الألمانية، يصوب أحد أحسن المفسرين في مراجعات عدة، كما هو الحال في ميله الأساسي، "تأكيد وحدة التفرد والكل، ووحدة الأنا والمطلق، ووحدة الذاتية والموجود"، هذه الفلسفة تريد أن تكون منذ الآن "الفكر ذات المطلق عند المفكر الالماني"[1]. مثل هذا الإدعاء الذي يمكن أن نحكم عليه بالافراط، لا يمر دون تجريد كبير، ودون تقنية، ودون بعض العجب بالذات (مثلاً عند نيتشه، شيلنغ أو هيغل) من أجل البراعة النظرية أو الصوتية، وإذا لم يكن هذا، يقول الشاترون، من أجل التعمية أو التعاظم. أي فرد مثقف ثقافة عادية يمكنه أن يقرأ ديكارت أو باسكال، هوبز أو لوك. وسيفهم منهم الأساسي إذا أكب عليهم. ولا أعتقد أننا نستطيع فهم نيتشه أو هيغل دون الحصول مسبقاً على دراسات فلسفية صلبة.

---

(1) ب. بورجوا، الفلسفة الألمانية الكلاسيكية، PUF "ماذا أعلم" 1995 ص 19 و53. إنظر أيضاً الصفحات 9، 24، 30، 72، 79 122، 124. اميل بريه في تاريخه على الفلسفة الألمانية (ف ر ن، 1933، ص 181) كان يلاحظ أن "الأنا كما فهمها كانط ونيتشه ليست فرداً بل نشاطاً عاماً داخل الأشياء".

هذا لا يقول شيئاً عن عبقرية هؤلاء أو أولئك، ولكن الكثير عن طريقة ممارستها.

أما هيوم Hume (1711-1776)، أكبر الفلاسفة البريطانيين دون شك، فهو حالة خاصة. عرف كيف يوجد نوعاً من الصلة بين ما كان يدعوه "الفلسفة السهلة الواضحة" التي تلد الجمهور الكبير، وبين "الفلسفة الدقيقة الصعبة" التي لا تتوجه إلا إلى الأخصائيين أو الحمقى. إن تجريبيته الجذرية تنفتح على شكلية معتدلة. كل ما في الفكر البشري ليس سوى انطباعات أو أفكار، وهذه ليست سوى الصور الممحوة لتلك. هكذا لا نعرف العالم أبداً كما هو ولكن فقط التصورات التي نملكها عنه. كيف نعرف إنها حقيقية بما أننا لا نستطيع أن نقارنها بتصورات أخرى؟ إن الواقع يفلت منا ضرورة. كل فكرة هي اعتقاد: حتى مبدأ السببية، الأساسي في العلوم، أو الإعتقاد بالهوية الأساسية في بعض الميتافيزيقيا، ليست سوى فعل "ترابط الأفكار" العادي فينا. هذا لا يمنع من الطعام أو اللعب تريك تراك أو التفلسف مع الأصدقاء. الشكية غير مدعومة، ولكن الذي يمنع فيها (الشك الحقيقي يجب أن يتحدى شكوكه أيضاً) ادعاء المطلق. من هنا عبقرية هيوم الخاصة الملأى باللمعات والإنسانية في النتائج.

قراءة هيوم أيقظت كانط من "سياسة العقدي" كما كنت قد ذكرت منذ لحظة. هذا يعيدنا إلى الفلسفة الألمانية. تلك الفلسفة تبلغ أوجها بعد ليبنز وكانط (1724-1804) وهيغل (1770-1831)، وهناك تكتمل الفلسفة الحديثة.

فكر كانط نفسه في نقديته على طريقة "الثورة الكوبرنيكية" ولكنها ثورة معاكسة لثورة كوبرنيك Copernic في الحقيقة . أعاد كانط الموضوع فلسفياً إلى المركز (المعرفة، الأخلاق، الفن)، حيث طرده كوبرنيك فيزيائياً. الأنوار تمر من هناك، ضد القدرية بالتأكيد والنفع ولكنها تخاطر في أن تقود إلى المادية والإلحاد وعدم إيمان المفكرين الأحرار كما جرى في فرنسا (مع ديدارو ولامتري وأولباش Holbach والفتيوس Helvétius). أراد كانط التأسيس ضد هذا، قاله معبراً عن حقوق الأمل والإيمان. وجب عليك من أجل ذلك الحد من العلم، وهذا هو موضوع "نقد العقل المحض".

بالتأكيد ليس كانط مشاكساً، والعلوم موجودة. يبقى أن نفهم ما الذي يجعلها ممكنة. من هنا كانت الأحكام التي يعلنها عامة وضرورية، وهي لا تشتق من التجربة وحدها. ويجب أن يكون فيها عنصر قبلي عن كل تجربة ويجعلها ممكنة. ماذا؟ هو ما يدعوه كانط المتعالي، أي الشروط غير التجريبية في الفاعل، التجربة إذن عن الموضوعية. إنها أشكال (قوالب) الحساسية القبلية (المكان والزمان) وأشكال الفكر (مقولات الفهم). هكذا لا نستطيع معرفة الأشياء كما هي بالنسبة لنا (كظاهرات phénomènes) أبداً كما هي في ذاتها أو بالنسبة إلى عقل محض (كنومان Noumènes). والذي يجعل العلوم ممكنة هو ذاته الذي يمنعها ادعاء المطلق : "يقول كانط: نحن لا نعرف قبلياً من الأشياء إلا ما نصنعه فيها بأنفسنا". إن كل ميتافيزيقيا عقدية هي وهم إذن، تلك التي كانت تدعي ما فوق

الحس. إن الميتافيزيقيا الحقة (ميتافيزيقيا كانط) ليست سوى معرفة شروط التجربة القبلية. إنها لا تعلمنا شيئاً عن الله والنفس والعالم للعجز الذي نعانيه من معرفتنا بشكل مطلق. هذا يفرض انتماء الإنسان إلى عالمين، مثل أفلاطون، بالطريقة التي رآه فيها: أحدهما حسي حيث الكل محدد، والآخر معقول حيث نكون أحراراً. هكذا تخلص الأخلاق، والأخلاق تخلص الدين.

إذا لم يمكن معرفة المطلق، يمكن التفكير فيه بالفعل. الله وخلود النفس وحرية الإرادة لا يمكن إبطالها ولا البرهنة عليها. يمكن إذن الإعتقاد بها، بل يجب ذلك: إنها الطريقة الوحيدة لتفليت الفاعل الخلقي من الإستمالة واليأس، لأن الأخلاق مثل العلوم معطى فعلي. هناك، فوق، يكون روسو على حق، يجب إذن أن نكون أحراراً (لكي يكون الواجب ممكناً)، ويجب أن يكون إله وحياة بعد الموت (لكي تستطيع الأخلاق أن تقوم). إن مسلّمات العقل العملي تفتحنا على المطلق ولكن بصورة ذاتية فقط. هذا ما دعوناه بعد الأمل في الكانطية، وأحد ترجحات الحداثة الحاسمة: ليست الديانة هي التي تؤسس الأخلاق، وإنما الأخلاق هي التي تؤسس الديانة. إنها إهانة لهذه العبقرية الواسعة (التي يمكن أن تكون الأعظم في الفلسفة بعد أرسطو) التكلم عليها ببضعة سطور. ولكن ستكون أهانة أكبر، أو جبانة ألاّ نقول عنها شيئاً.

أما هيغل فالحيرة فيه مضاعفة. هذا الذي أراد أن يفكر في كل

شيء، كيف لا نعطي عنه سوى لمحة؟ فكره جدلي (ديالكتيكي)، يعني مؤسس على وحدة الأضداد (هكذا الموجود المحض والعدم المحض يرجعان إلى الشيء نفسه) وتجاوزهما في نتيجة عليا (مثلاً المصير وحدة الموجود والعدم). إنه هيراقليطس الذي يبعث، ولكن في فكر يريد استعادة كلية التاريخ والفلسفة، أو التاريخ عامة بإدخاله في مذهبه. هذا الأخير، الذي يسميه هيغل المثالية المطلقة، تضم ثلاثة أزمنة هي مثل تطور الفكرة: المنطق (الفكرة تنمو في ذاتها، في داخليتها المجردة والمحضة)، وفلسفة الطبيعة (الفكرة تنبسط خارج ذاتها) وفلسفة الروح (الفكرة تعود في غيريتها إلى نفسها)، ولكن محتضنة في داخليتها المادية، (ما تفكره وتتجاوزه، أي المنطق والطبيعة). لقد تعرفنا على الجدلية الهيغلية المميزة: القضية ونقيضها والنتيجة... إنه يشبه ثالوثاً جديداً ولكنه سيصبح مثل اللعبة الروسية. كل واحد في أزمنته يقسم الفعل بذاته إلى ثلاث: نظرية الوجود والماهية والمفهوم في المنطق، الميكانيك والفيزياء والعضوية بالنسبة لفلسفة الطبيعة؛ أخيراً، في فلسفة الروح، الروح الذاتي (التي تبقى في ذاتها: النفس، الوعي، الفعل)، والروح الموضوعية (التي تتحقق خارج الذات: الحق والأخلاق والمجتمع، هذا الأخير يبلغ أوجه في الدولة)، والروح المطلق (الذي يعود إلى ذاته مكملاً ما تجاوزه: الفن والدين والفلسفة). ليس المطلق جوهراً كما اعتقد سبينوزا، بل فاعل أو روح. إنه الواقع نفسه في العقلانية الموحاة أخيراً عن مصيرها (ما هو عقلي واقعي وما هو واقعي عقلي) في التاريخانية

المكتملة أخيراً مع حريتها. "الحق هو الكل ولكن الكل ليس سوى الماهية التي تكتمل بنموها. ينبغي أن نقول عن الجوهر أنه نتيجة، يعني أنه يكون في النهاية فقط ما هو حقيقة. بهذا تقوم تماماً طبيعة التي هي واقعية فعلية، فاعل أو تنامي ذاته". إنه تاريخ يعلم نفسه عقلاً، وعقل يعلم نفسه تاريخاً الجنون؟ الانفعالات؟ العنف؟ تنافر الانانيات؟ هذه ليست سوى "ميل الفعل"، بها يتحقق (العقل) جدلياً بالتلاعب في أضداده. بالنهاية، لا يوجد سوى الفكرة والواقع اللذين لا يصنعان سوى واحد ويكونان المثال الواحد. هذا هو العلم المطلق (يعني كما فهمنا الهيغلية نفسها): "الروح العالمة نفسها كروح" (ليس المقصود العلم الكلي، وإنما علم الكل) الذي هو المطلق العالم نفسه. والتاريخ هو الألوهية الحقة، والفلسفة هي اللاهوت". يستنتج البعض، ربما بسرعة أن التاريخ نفسه هو الله، وأن هيغل سيكون النبي.

إن المذهب المحول إلى مخططه مؤثر، ولكنه على الأقل، في التفصيل، غني وعميق وصعب للغاية. إنه أحد قمم الفكر، يدعي الأشراف على المذاهب الأخرى. ومن الطبيعي أن نتنفس فيه الصعداء، بصعوبة احياناً.

V – الفلسفة المعاصرة

يبدأ مؤرخون الزمن المعاصر سنة 1789. ولكن "بومة مينرف تنهض عند الفسق La chouette de Minerve . التعبير لهيغل ولكنه

ينطبق عليه كذلك: أنه ينهي الفلسفة الحديثة أكثر مما يدشن الفلسفة المعاصرة التي ستبدأ بالأحرى عند الكبار بالتفلت من النظام الهيغلي. ماذا نعمل عندما يعتقد الفكر بلوغ العلم المطلق؟ سيرفض الإدعاء ويتابع التفلسف.

يمكن أن يحدث الرفض باسم الفرد، أو الحياة، أو التاريخ، أو اللاوعي، أو الوعي، أو الحرية، أو اللغة، أو العلوم. لنقوِّم سريعاً بعض هذه اللحظات.

لم يرفض أوغست كونت (1798-1857) هيغل، واكتفى بتجاهله. لقد ابتكر نفسه مذهباً أثرياً، ذا نزعة تاريخية مساوية، ولكنه ذو روح مختلفة. إن "قانون الحالات الثلاث الشهير ينبئ باتجاهه. "فمسيرة الفكر الإنساني العامة" تمر بثلاث مراحل متابعة تشبه الطفولة والمراهقة والنضج: الحالة اللاهوتية أو الوهمية (تنقسم نفسها الى ثلاث درجات: الصنمية وتعدد الآلهة والتوحيد)، والحالة الميتافيزيقية أو النقدية وهي حالة التجريد التحليلية، وأخيراً الحالة العلمية أو الوضعية التي تبدل النسبي بالمطلق، بالتفتيش عن القوانين (أي علاقات ثابتة بين الظواهر) "تجديد الأسباب غير المقبولة". كونك وضعياً، بهذا المعنى، يعني العدول عن السؤال "لماذا"؟، وطرح سؤال "كيف"؟. وتصنيف العلوم الذي يذهب من البسيط إلى المعقد، ومن العام الى الخاص هو الركيزة الثانية في المذهب. إن العلوم الست الأساسية (الرياضيات، والفلك، والفيزياء، والكيمياء، والبيولوجيا، وعلم الاجتماع) تشكل سلسلة

متدرجة: كل علم يتعلق بالعلم السابق ويؤذن بالعلم اللاحق الذي لا يحل محله. هذه العلوم ليست سوى وسيلة لا أكثر. العلم الأخير بينها الذي ابتكره أوغست كونت وعمده ينفتح على السياسة ("النظام أساسه، والرقي هدفه")، وعلى ديانة هي عبادة الإنسانية عامة وعظماء الرجال خاصة. انفتاح مشكوك فيه، ولكنه لا ينبغي إلغاء العمل الذي أدى إليه.

رفض العلم المطلق باسم الفرد؟ هذا ما فعله ستيرنر Stirner (1806-1856)، وكيركغارد Kier Kegaard (1813-1855). الأول لا يعتقد بشيء، لا بالله ولا بالإنسان. ويعتقد باللاشيء الذي هو (الأنا الوحيدة). فردانيته أحلته مكاناً في المنهج، وعدميته أنانية لا إنسانوية.

الثاني، هو باسكال جديد، لا يعتقد إلا بالمطلق الذي لا يمكن أن ينحل أو يتكامل في أي علم مهما كان. إنها إطلاقية الوجود الذاتي (كيركغارد، أكثر من باسكال، هو رائد الوجودية الحق)، إطلاقية الله، إطلاقية العلاقة "الفرد في علاقة مطلقة مع المطلق"... ليست الحياة نسقاً ولكنها مغامرة. وهي عملية مراحل وليس عملية أفكار: المرحلة الفنية المصنوعة من كثافات متقطعة (دون جوان Don juan)، والمرحلة الخلقية أو مرحلة الإلتزام والأمانة (الزواج)، والمرحلة الدينية التي هي مرحلة الايمان، (ابراهيم). إننا نمر من مرحلة إلى أخرى، لا بالاستنتاج أو التأليف، ولكن بقفزة يمكن أن نعدها أو نتوقعها: بالسخرية (بين المرحلة الأولى والثانية) أو بالدعابة

(بين الثانية والثالثة). ولكن الإيمان وليس السخرية هو المخلص.

يمكن رفض المذهب باسم الحياة : هكذا عند شبنهور Schopenhauer (1788–1860)، ونيتشه Nietzche (1844–1900) أو برغسون Bergson (1859-1941). ولكن ما هي الحياة؟ عند شوبنهور هي قوة عمياء وغير واعية، هي إرادة لا تتجه إلا إلى الذات، العالم حلمها والجسد علامتها والتاريخ همسها. الكل واحد (التعددية لا توجد إلا في التصور) والكل هباء. الحياة تعسفية بعمق: نحن لا نعلم سوى الألم (عندما نرغب بما لا نملك) أو لا نعلم سوى الضجر (عندما لا نتألم). هذا ينفتح على التعابير الأكثر حنيناً من تاريخ الفلسفة :"الحياة تترجح مثل رقاص، من اليمين إلى الشمال، من الألم إلى الضجر" والحكمة الوحيدة هي التحرر من هذه الدورة، لا بالإنتحار الذي يبقى خاضعاً لإرادة الحياة، ولكن بالتأمل الفني أو الصوفي. لا ينبغي الإنخداع بهذه الكلمة الأخيرة عند منظري التشاؤم. إنه تصوف المثولية، القريب بإقرار شوبنهور من المتصوفة الشرقيين. كل حياة ألم، كل حكمة رفض.

أما نيتشه الذي كان تلميذاً لشوبنهور فيبتعد عنه سريعاً "الحياة عنده هي إرادة القوة". كل حكمة تدعي التفلت منها تفصح خوفها من المعركة أو إثباتا لضعفها الخاص: ليس هذا سوى خُلُق العبيد، عدمية وحقد. موقف نيتشه المقابل: قلب جميع القيم (لإيجاد خُلُق السادة)، ورفض المثالية والمشاعر الطيبة والضمير السيء ("اللاخلقية")، والعيش أبعد من الخير والشر، والتفكير أبعد من

الحق والخطأ، والتأكيد في الكل على حقوق الحياة، وعلى الأسلوب الفخم (النيتشية جمالية) وعلى القوة. إنه فكر فاتن وخطير يجعل من نيتشه دون شك عبقرية متعددة الأشكال، وأكبر سوفسطائي العصور الحديثة. انخدم بالتفلسف "بضربات المطرقة"، ولكنها مطرقة النحات والطبيب (لرمز الانعكاس) بمقدار ما هي عدوة التقاليد أو محاربة الايقونات كان يقول: "نحن نملك الفن ولكن لا نموت في الحقيقة". إنه فيلسوف فنان نستطيع أن نقول عنه ما كان يقوله نفسه عن فنان المأساة : "إنه ليس متشائماً، يقول نعم لكل ما هو إشكالي ومخيف، إنه شهواني سكير ديونيسي". إنه يعلم محبة الحياة أكثر من السعادة، ويعلم المعركة أكثر من السلام، والرقص أكثر من الحكمة. معلم محرر شريطة التحرر منه كذلك.

مع عبقرية برغسون اللطيفة والحاذقة (أكبر فيلسوف دون شك بعد باسكال) يتغير العالم. إن الحياة بعيداً عن أن تكون عمياء، هي غائية في الصميم (أو بالأحرى مغيأة). إنها تطوق أقل إلى القوة منها إلى الحرية. إنها "تطور خلاف" تنمو بطرق غير مرئية إلى تعقل فتنام. البرغسونية ثنائية، ولكنها أقل مادية منها اتجاهية. العقل هو الوعي، الذاكرة، الحرية، يعني الديمومة نفسها (لا ينبغي دمجها مع الزمن المكاني عند العلميين) بما أنها تبتكر وتحفظ من الداخل. إنها الإندفاعة الحية في نزعتها الخلاقة. أما المادة؟ فهي الإندفاعة الحية التي تنكفىء وتسقط وتتخارج مثل انعكاس أو تمكين "الديمومة المحضة". يبقى أن نطابق، أكثر ما نستطيع من الداخل

مع تحليق هذه "الجِدَّة غير المرئية والمستمرة" التي هي معنى الحياة والحق. هذا هو الحدس كطريقة، والحرية كفعل، والتصوف كأفق. "الكون آلة لصنع الآلهة". البرغسونية هي عقلانية تطورية.

رفض المذهب الهيغلي باسم التاريخ؟ هذه هي حركة ماركس التناقضية (1818-1883) الذي لم يقلب الجدل في اتجاه مادي (أوقفه على رجليه) إلا ليكمله في اتجاه ثوري "ليس وعي الناس هو الذي يحدد وجودهم، على العكس وجودهم الاجتماعي هو الذي يحدد وعيهم". لذا يجب أن نعرف المجتمع لتفهم الانسان، وتحوله لنحرره. عمل ماركس القليل من الفلسفة والكثير من الاقتصاد والسياسة. والفلسفة الحق عمل أكثر مما هي نظر :"لم يفعل الفلاسفة سوى تفسير العالم بطرق مختلفة، المهم هو تحويله" (تغيره). معظم الفلاسفة الماركسيين سيفضلون مع ذلك تفسير ماركس. من ثم يوجد كثير من المصلين العقديين، من المدرسيين... هذا لا ينقص شيئاً من عبقرية ماركس، كان يتنبأ أنه لم يكن ماركسياً.

أما فرويد Freud (1856-1939) فهل هو فيلسوف؟ لم يدع نفسه ذلك. لكنه لامس الفلسفة (عدا ما يعلمنا إياه عن الإنسان) بالشك الذي حمله إياها: إذا لم تكن الفلسفة، وهي كذلك، سوى تعبير - رائع وعقلاني - عن الرغبات اللاواعية: هذا يجعل من فرويد مع نيتشه وماركس أحد معلمي الشك الثلاثة الذين صنعوا

الفلسفة كلها إبان القرن العشرين. أن الوعي الذي اتخذ تقليدياً مبدأ الحقيقة يميل إلى عدم كونه سوى وهم. أريد أن يكون شفافاً لنفسه، وها هوذا ضعيف وكذاب.

كان فلاسفة القرن العشرين في قلب الإجابة عليه (الوعي). فعلوا ذلك من وجهة نظر الوعي ذاته سواء فهم كإرادة (آلان Alain)، أو قصد (هوسرل)، أو كوجود (ياسبرز) أو كنافذة (هيدجر)، أو كحرية (سارتر)، أو كتصور (ميرلوربونتي)، كمسؤولية (ليفيناس Levinas). أعلن الستة الأخيرون وجوديين، يريدون وصف الأشياء ذاتها كما تبدو للوعي. وكان هذا دون شك المسيطر في الفلسفة القارية لهذا العصر. "كل وعي هو وعي لشيء ما". هذا ما يسميه هوسرل "القصدية" التي تمنعنا من التطابق مع الكائن الذي نحن (هذا ما يدعوه هيدجر Le Dasein) أو الذي ليس نحن، بمعنى أن الأشياء تكون، بما أننا نملك الوجود (هذا ما يدعوه سارتر العدم أو لاجل الذات). سينفتح هذا في فرنسا على الوجودية التي هي فلسفة الحرية كما كنا نرى سابقاً عند آلان (كان جان هيبوليت Jean Hyppolite يكتشف فيه مع بعض السخرية النافذة مؤسس الوجودية الحق ولكن المنفتحة على الغم أكثر من السعادة.

تسوء موهبة سارتر المتنوعة المشهد. لقد غدا في بلادنا في النصف الثاني من القرن العشرين كله "المواطن الرئيس". إنه يقيم صلة بين ديكارت وهيدجر، ولكن أيضاً يفضل رواياته ومسرحياته، بين الفلسفة والجمهور الكبير. إن "الغثيان" La Nausée خاصة هي بدون

شك أجمل رواية فلسفية منذ رواية "جاك القدري" الخالدة لديدرو.

كنت اتكلم على " الفلسفة القارية"- لان الفلسفة انقسمت في القرن العشرين الى كتلتين مختلفتين جداً، هما أقل تعاركاً مما هما متجاهلتان أو محتقرتان: الفلسفة المسماة "قاريةط التي ذكرناها، والفلسفة التحليلية المؤثرة غالباً في البلاد الانكلوسكسونية. هذه الأخيرة تنسب إلى هيدجر أكثر من ديكارت، إلى فريج Frege (1848-1925) أكثر من كانط، إلى راسل وفتجنشتاين أكثر من نيتشه او هيدجر. هي ذات نزعة تجريبية ومنطقية معاً (رغم أن التجريبة المنطقية التي نراها عند كرناب Camap لم تكن سوى أحد تياراتها). إنها تفضل التحليل المنطقي اللغوي على التركيب، وتنتسب إلى الواقعية أكثر من المثالية، وتهتم أكثر بحال العلوم من الإهتمام بماضي الفلسفة، وتعلق أخيراً أهمية أكبر على الوضوح ودقة المحاجة على النظر الواقعي أو المقترح. إنها طريقة أخرى لمعارضة هيغل باسم المنطق واللغة والعلم أكثر من اسم الحياة والتاريخ والذاتية.

يمكن أن يكون هذا قد بدأ في كمبردج Cambridge حيث مور Moore (1873-1958) وراسل Russel (1872-1970)، بالاتصال المبكر مع تلميذ عبقري عنيد هو النمساوي لودفيك فتجنستين (1889-1951)، كانوا يعملون معاً بانسجام ان لم يكن بتناغم على الاخلاق، وأسس الرياضيات والعلاقة بين المنطق والفلسفة. ويمتد هذا الى النمسا حول كرناب (1891-1970) وحول حلقة ڤيينا الذين يريدون الإنتهاء الى الميتافيزيقيا، ثم الى الولايات المتحدة،

وكرناب نفسه، حيث يجدون ملجأ سنة 1936، وحول كين Quine (1908-2000) الذي لطف التجريبة كي يخلصها. واستمر هذا بطريقة مختلفة مع كارل بوبر Karl Popper (1902-1994) وجون رافلس John Rawls (1921-2002) اللذين عقدا الصلة بين التقليديين، الأول يعمل غالباً على خط إزالة الفرق بين ما هو علمي (إذن قابل للتزييف) وما ليس علمياً، والثاني يقترح نظرية جديدة في العدالة. يوجد كثير من العقل والموهبة والإبداع وأحياناً أكثر من الدقة والشرف العقلي مما في الفلسفة القارية وفي العصر ذاته.

لم تجهل هذه "المدرسة" المنطق تماماً ، علم المعرفة أو تاريخ العلوم (كافاليس Cavaillès ، باشلار Bachelard، كانغيلهم Canguilhem) ، عرفت عدداً من المفكرين العميقين والجذابين (نذكر في فرنسا سيمون ويل Simone Weil ، ألبرت كاموس Albert Camus، فلاديمير جانكلفيتش Vladimir Jankélévitch ، بول ريكور Poul Ricaeur ، أدغار مورن Edgar Morin ، مارسل كونش Marcel Conche ، رينه جيرار René Girard، ميشال سير Michel Serres...)

ولكن منذ انحطاط الوجودية، وسمت غالباً بالنبوية المستوردة من العلوم الانسانية (جاكوبسن Jakobson، لفي- ستروس Levi-Strauss)، وبتأثير لازم حيناً وغير لازم آخر من معلمي الشك الثلاثة: نيتشه وماركس وفرويد، الذين سيصبحون أربعة، لتأثر الثلاثة فرسان بهيدجر، الذي كان في البدء أخرساً أو محتجباً،

يجوب أوروبا إبان النصف الثاني من القرن العشرين. من هناك في ألمانيا، نحو مؤلفات مدرسة فرنكفورت (أدورنو Adorno، هوركهيمر Horkheimer، ماركوس Marcus) الذين حاولوا انتشال شيء من الماركسية والأنوار بعد الأهوال الستالينية والنازية، وفي أميركا نجد مؤلفات حنا ارنت Hannah Arendt، الذي اشتعل على الكليانية وظروف الانسان الحديث؛ وفي فرنسا نجد مؤلفات دالوز Deleuze وفوكو Foucault (المتأثرين غالباً بنيتشه، إذ يكتشف الأول فلسفة الرغبة والفرق، والثاني يقترح علم آثار المعلومات وعلم جمال الوجود)، ومؤلفات التوسير Althusser (الذي يفتش عن فلسفة في نصوص الدعوة العلمية او السياسة الماركسية)، ودريدا Derrida (الذي يهدم الميتافيزيقيا على أثر هيدجر). إن الجميع، من جهة أخرى، يصطدمون بالعلوم الإنسانية عامة والتحليل النفسي خاصة. هناك كثير من الموهبة أيضاً وكثير من الفردية والجذرية الثقافية رغم علاقة قليلة الإمتداد - وغالبا في فرنسا وفي المرحلة الأخيرة - بالحقيقة وقواعد المنطق العادي. إن الفلسفة بنظر كثير من هؤلاء المؤلفين أقرب إلى الفنون والسياسة منها إلى العلوم. الصرامة تهم أكثر من الإبداع، والوضوح أقل من الأصالة، والحقيقة أقل من الأسلوب والقوة.

لقد جرى الكلام في الربع الأخير من القرن العشرين وبصدد دريدا غالباً عن "مدرسة التفكيك"، وهناك آخرون يتحدثون- ولكن مع تراجع في الحديث- عن أنه آن الأوان لإعادة البناء.

الفصل الثاني

ميادين وتيارات

يمكن مقاربة الفلسفة بطريقتين: من نقطة نظر تعاقبية أو تاريخية، وهذا ما أتينا على تلخيصه، أو من نقطة نظر تزامنية، وهذا ما نريد الآن محاولته. الفلسفة من نقطة النظر الجديدة هذه لن توزع إلى حقب ولكن إلى ميادين، وبصورة أقل حسب فردانية المذاهب منه حسب عمومية المسائل، أو حسب إلتقاء التيارات.

كان كانط قد أرجع حقل الفلسفة الى أربعة اسئلة:

ماذا أستطيع أن اعلم؟

ماذا يجب أن أفعل؟

ماذا يسمح لي أن آمل؟

ما هو الإنسان؟

يضاف الى هذا المبحث: "على السؤال الأول تجيب الميتافيزيقيا La métaphysique، وعلى السؤال الثاني يجيب علم "الأخلاق" La morale، وعلى السؤال الثالث يجيب "الدين" La religin، وعلى السؤال الرابع يجيب علم "الأناسة" Anthropologie. ويمكن إعادة الكل الى علم الأناسة في العمق، لأن المسائل الثلاث

ترجع إلى هذا الأخير"[1]. ينبغي أن نفهم أن الميتافيزيقيا هنا، بالمعنى الكانطي (كنظام شروط التجربة القبلية). وهو ليس المعنى التقليدي ولا المعنى الحالي. بالنسبة للباقي في طرح الأسئلة الكانطية بشروط أخرى ممكنة وضرورية لن نصادفها في الطريق. الحقيقة واحدة، هذا ما يعطي الحق لمؤلفي المذهب دون تخطئة الآخرين. كل فلسفة تطمح إلى صورة من الكلية التي ندعيها كاملة (نظاماً) أو نعلمها غير قابلة للاكتمال. بيد أن هذه الوحدة تتعدد في الحالتين، بالتكيف مع موضوعاتها. يمكن أن نجرب التفكير في الكل (هذا موضوع الميتافيزيقيا)، وهذا ما يعرض التفكير أيضاً بما نعلم (فلسفة المعرفة)، وبما نعمل في حياتنا (فلسفة علم الأخلاق)، أو بمجتمعنا (الفلسفة السياسية)، وبعلاقتنا بالجمال (علم الجمال، فلسفة الفن)، أو بذواتنا (علم السيرة الذاتية وعلوم الإنسان). هذه ستة ميادين رئيسة، كل منها موضوع عدد من سلسلة " ماذا أعلم" على الأقل، التي لا يمكن هنا إلا قراءتها قراءة سريعة.

I- عظمة الميتافيزيقيا وحدودها

إلى كل سيد وشريف، لنبدأ بالميتافيزيقيا. إنها بدون شك، مأخوذة بالمعنى العادي، الأكثر اعتباراً في الفلسفة. ولكن ما هي؟ يبدو علم الاشتقاق اللغوي توافقياً وواضحاً . إنه مثل لعبة الكلمات الموضوعية. "الميتافيزيقيا" أولاً ولأسباب ممكنة، عنوان

---

(1) كانط Logique، المقدمة (ترجمة موسسة غاليمار - فران، 1970، ص 25).

مجموعة تأتي بعد "الفيزياء" Physique (متا- فيزيقيا Meta ta phusika)، بكلمة أخرى، بعد المؤلف المكرس لعلم الطبيعة في طبعة أعمال أرسطو القديمة. ولكن بما أن هذا المؤلف يبحث في الموجود بما هو موجود، في المبادىء الأولى والأسباب الأولى، في الجوهر والله،... إلخ، فقد اعتدنا عندنا على تسمية الميتافيزيقيا" هذا القسم من الفلسفة الذي يعالج مسائل أساسية جداً، تكون أولى أو أخيرة، وتفترض أن تقودنا، كما يبدو أن علم الإشتقاق اللغوي يدل عليه نظرياً، إلى ما بعد الفيزياء " إلى ما بعد الطبيعة (فيزيكPhysique). هذا إسهاب في الكلام، أو بالأحرى خوض بميتافيزيقيا خاصة.

إن المسألة الأولى الميتافيزيقيا هي دون شك مسألة الموجود. ولكن بما أن الموجود يقال على معانٍ كثيرة (أرسطو)، فهذه المسألة تتضمن مسائل كثيرة أخرى يمكن أن تحمل على الموجود نفسه " ما هو الموجود؟ أو "ما هو الوجود؟"، على كيفيات الوجود (أو على المقولات، كما يقول أرسطو، المقولات التي نستخدمها في تفكيرنا: كجوهر، ككيف، ككم، كعلاقة، كفعل...)، على أصله (" لماذا يوجد بعض الشيء وليس لا شيء")، وعلى كائن ما بشكل خاص، (خاصة النفس، العالم، الله). إننا ندعو علم الوجود هذا القسم من الميتافيزيقيا الذي يتناول الموجود بما هو موجود، أو على الجوهر، أو الماهية (ousia) أو الكائنات (ta onta). عند هذا المستوى من التعميم نشك في أن هذا المضمون الإيجابي فقير.

على الموجود بما هو موجود، ماذا نقول، سوى أنه موجود وأبدي (إذا لم يكن موجوداً دائماً في الوجود، وبما أنه لا يأتي شيء من لاشيء، فلا يمكن للموجود أبداً أن يأتي)، وأنه متناه (لأنه لا يمكن أن يكون محدوداً إلا بموجود آخر) وأنه أخيراً هو ما هو؟. إن هذه النقاط الثلاث الأخيرة، وحتى الأولى، جُعلت موضوع عدد من الإعتراضات في تاريخ الفلسفة، وهي ليست بعيدة عن جميع الميوعات. إن كل محاولة لتحديد كلية ما يوجد تصطدم بحدود علمنا ذاتها. نحن لا نعرف سوى كائنات خاصة ومتناهية. كيف نستطيع استخراج معرفة عامة من موجود أو كائن، من هذه المعلومات الجزئية دائماً؟ والعالم؟ إذا حدد بأنه كلية الموجودات (الأشياء بذاتها كما كان يقول كانط)، فإنه خارج الإدارك. وإذا حددناه بأنه كلية الظاهرات (والأشياء، لأجلنا)، فهو ليس ظاهرة (إن كلية موضوعات تجربة ممكنة ليست بما هي كلية موضوعاً لتجربة كلية). كذلك لا نستطيع أن نلتزم في تفكيرنا عقدياً دون الوقوع في عدد من التناقضات غير القابلة للحل - تناقضات العقل المحض الشهيرة- التي تقابل اثنين باثنين قضايا غير قابلة للبرهان بقدر ما هي غير قابلة للبطلان. وكانط الذي تحقق من هذا الفشل في الميتافيزيقيا، أراد تغيير المفهوم. لنعدل عن قول الكل، غير المشروط، أو المطلق، لكي لا نعالج سوى شروط قبلية معرفتنا. فشل آخر! الحصيلة مشكوك فيها كذلك (دون ذلك سنصبح جميعاً كانطيين) وأقل انفعالاً من المحاولات السابقة.

هذا ما أعطى الحق لأوغست كونت الذي يرى أن الميتافيزيقيا

ليست سوى " نوع من اللاهوت الواهن تدريجياً بتبسيطات منحلة"، ثم عند الوضعيين الجدد في "دائرة فيينا". عند هؤلاء الأخيرين فقدت الميتافيزيقيا معناها لاستعمالها معلومات غير حقيقية: إنها لن تصير سوى نوع من الفن، ولكن الفن الوهمي الذي نسي أن يكون جميلاً (يقول كرناب إن الميتافيزيقيين ليسوا سوى موسيقيين دون موهبة موسيقية). هكذا يحكم الوضعيون الجدد بإلحاح بعد خمسة وعشرين قرناً من الضلال، بالعدول عن الميتافيزيقيا التي يريدون أن يستبدلوا بها التحليل المنطقي اللغوي عامة والعلوم خاصة. إنها أعمال شرعية ولكن مشكوك فيها كذلك من الذين يدعون استبدالها (إنهم لم يقتنعوا بها: لا الذي انتسب إليهم، ولا بوبر) وهم أكثر ضجراً.

التفلسف هو التفكير بأبعد مما لانعلم، وبما لا يمكن أن نعلم إن إنتاج الميتافيزيقيا هو التفكير بأبعد مما نستطيع وبما يجب. لماذا يجب التوقف؟ لكي لا نقول أكثر مما نعرف؟ وعندئذ يعني العدول عن الفلسفة نفسها، وممارسة العلوم فقط (على افتراض أنها بسذاجة غير إجبارية أن نقول فيها أكثر مما نعرف) وأن نرفض حتى الإستفهام عما تعلمنا إياه أو تبقينا جاهلين. بهذا لعبت الوضعية لعبة العلمية التي تريد إحلال العلوم محل الميتافيزيقيا عندما أرادت إلغاء كل ميتافيزيقيا:

أين نتوقف؟ عند حدود التجربة؟ كيف نستطيع ذلك بما أننا لا نعرفها ولا يمكن التفكير فيها (كحدود) إلا بشرط تجاوز حدودها؟ يوجد ما يمكن علمه مثل موضوع العلوم، وما لا يمكن علمه مثل موضوع الفلسفة عامة والميتافيزيقيا خاصة. نقول إن كل ميتافيزيقيا

عقدية تعد أكثر مما تستطيع أن تعطي، وكل عدول عن الميتافيزيقيا لن يعطي شيئاً.

الحاصل أن هذا النوع مهما كان قائماً بالضرورة، أعطى بعض الروائع المطلقة تكفي لتبريره. "مقتطفات" هيراقليطس، "شعر" برفيدس، "ميتافيزيقيا" أرسطو (كذلك بعض كتب من فيزيائه) "تأملات" ديكارت، "خطاب الميتافيزيقيا" ليبنز، الكتاب الأول من "أخلاق" سبينوزا، "نقود" كانط الثلاثة (التي تقيم الميتافيزيقيا رغم نقدها بصفحات عديدة)، عدة فقرات من "إرادة القوة" لنيتشه، "التطور الخلاق" لبرغسون، " محادثات على شاطىء البحر" لآلان، "الموجود والزمن" لهيدجر (رغم ادعائه التعارض مع الميتافيزيقيا)، "الوجود والعدم" لسارتر... إذا لم تحب هذا، فلا تمج الأخرى.

لنأخذ الفيزياء؟ الفيزياء نفسها، كعلم، لا تقبلها ولا تمنعها. إنها إذن خيار ميتافيزيقي. الحاصل إن المسائل الأساسية الميتافيزيقية هي تماماً العلم إذا كانت كلية الكائنات تتحول إلى الطبيعة (الطبيعة هي كل ما يوجد) أو إذا كان يوجد موجودات غير طبيعية، أي فوق الطبيعة (مثلا الأرواح المتعالية، المثل بالمعنى الأفلاطوني للكلمة أو الآلهة). هذا هو موضوع معركة العمالقة التي تقابل أبناء الأرض وأصدقاء المثل)[1] كما كان يقول أفلاطون الذين ندعوهم عادة منذ ثلاثة قرون الماديين والمثاليين. المسألة هي معرفة ما هي

---

(1) السفسطائيون، 245 أ – 249د، أنظر أيضاً القوانين ج 888 د، X892.

الموجودات كما يقول أفلاطون، بكلمة أخرى: الذي يوجد أولاً يكون سبباً لوجود الباقي: الموجودات المادية مثل الذرات، أو الموجودات العقلية المحضة أو الروحية، المثل والآلهة؟

المعركة تستمر منذ خمسة وعشرين عاماً، هذا ما يدعوه التقليد الماركسي منذ إنجلز مسألة الأولية المقصود معرفة ما هو العنصر الأولي للواقع :"الروح أو الطبيعة؟".

"حسب الرد بهذه الطريقة أو تلك على هذا السؤال، ينقسم الفلاسفة إلى معسكرين كبيرين: هؤلاء الذين يؤكدون ميزة الروح الأولية بالنسبة للطبيعة، ويقبلون بالنتيجة، في اللحظة الأخيرة، خلق عالم من نوع ما (وهذا الخلق هم غالباً عند الفلاسفة مثل هيغل أكثر تعقيداً وأكثر استحالة أيضاً مما هم في المسيحية). هم يشكلون معسكر المثالية. أما الآخرون الذين كانوا يعتبرون الطبيعة كعنصر أولي كانوا ينتمون إلى مختلف المدارس المادية" (1).

يبسط إنجلز الأمور قليلاً أولاً لأنه ليس يقيناً أن الطبيعة والمادة متبادلتين الواحدة بالأخرى (إن فيلسوفاً طبيعياً مثل سبينوزا أو نيتشه ليس بالقوة مادياً)، وبالتالي يمكن أن يكون مثالياً دون الإعتقاد بالله ولا بخلق العالم مهما كان (مثل شوبنهور أو سارتر). إن التعارض في المبدأ ليس واضحاً. إنه يجتاز أو يشيد قسماً تاماً

---

(1) انجلز، "لودفيك فورباغ ونهاية الفلسفة، المدرسة الألمانية الكلاسيكية "، II ، ترجمة باديا، المطبوعات الإجتماعية 1966.

من تاريخ الفلسفة. وثمة تيار واضح يسيطر عليه: أفلاطون، أفلوطين، القديس أوغسطين، القديس توما، ديكارت، ليبنز، كانط، هيغل، برغسون، هوسرل، ومعظم ظواهريينا أو الكانطيين الجدد اليوم. وثمة تيار مادي لا يتوقف عن مقاومتهم أو معاركتهم رغم السيطرة عليه: ديموقريطس، ابيقور، لوكرس، هوبز، ويدرو، ماركس، التوسير، دون الكلام على فرويد ولفي ستروس (مادية القرن العشرين تأتي غالباً من علوم الإنسان). وهناك مؤلفون ليسوا قليلين يتركون مسجونين كرهاً في هذا التفريع الثنائي (هكذا أرسطو والرواقيون. الأول أقرب إلى المثالية، والآخرون أقرب إلى المادية)، ولاحظ الذين لا يدخلون فيها كلياً (سبينوزا وهيوم)، أن هذا لا يكفي للطعن فيها. معرفة ما إذا كانت الطبيعة غير العاقلة توجد أولاً وتنتج بنفسها الفكر (المادية)، أو ما إذا كان ثمة فكر سابق ينتج أو يتملق الطبيعة (المثالية أو الروحية). أهو سؤال حقيقي؟ إن كونه غير قابل الحل علمياً لا يجعله أدنى أهمية.

هنا ينفتح علم الوجود على مسألة الله الذي سيصبح الكائن الأسمى (لهذا نتحدث منذ هيدجر عن وجودية لاهوتية) غير مخلوق، وخالق لجميع الكائنات الأخرى "سبب ذاته" و"سبب الكل". المسألة لا تأخذ كل اتساعها إلا في حضارة موحدة تؤمن بإله متعالٍ، أي خارج جذرياً، وأسمى من الطبيعة. إن ابيقور مثلاً لم يكن ملحداً، ولكن آلهته التي كان يضعها بين "العوالم" كانت أيضاً طبيعية ومادية مثل البشر الذين يهتم بهم. من الشرعي

قبولها (لجمالها وسعادتها) ومن العبث خوفها وغير المجدي رجاؤها. منذ الآن تتخذ الديانة صورة التعالي والمعارضة تغدو مواجهة، والمادية تغدو متولية. كونك مادياً يعني أنك بنظر ديانات التعالي ملحداً حتى النهاية (هكذا عند هولباتش، ماركس، فرويد). بيد أن المسألة الكونية التي أصبحت ضعيفة بتقدم علم الفيزياء المعاصرة ستغدو ميتافيزيقيا أقل قطعية من المسألة الأناسية، وهذه الأخيرة تتناول أصل الإنسان ووظيفة حياته العقلية والعاطفية. ان الداروينية وعلم الأعصاب دون أن تبرهن ماذا هذا، تحمل ماءً غزيراً للمطحنة المادية: أن تكون مادياً اليوم، يعني أنك تفكر أولاً أن الإنسانية ليست نوعاً حيوانياً بين أنواع أخرى (الداروينية). هذا يفترض أن الدماغ وليس نفساً أو عقلاً لا مادياً يفكر ويحس ويشعر (علم الأعصاب). هذا لا يمنع أن تكون انسانياً، ولكنه يمنع الإنسانية من التفكير كديانة. إذا كان الإنسان عقلاً كيف سيكون الله؟.

هذه المسائل التي تقوم بالفلسفة الأولى (ذاك هواسم الميتافيزيقيا الآخر، مثلاً عند ديكارت) ليست دون عقبى. إننا نشك فيها بمسألة الغايات الأخيرة التي ندعوها أحياناً أخروية. إذا لم أكن سوى جسدي، فموته سيصبح بالنسبة لي دون بقية، هذا يجعل حياتي، من وجهة النظر الميتافيزيقية، ومنذ الآن، دون أمل. "ماذا يسمح لي أمله؟" هذا هو السؤال الرابع عند كانط، الذي يعود إلى الديانة كما كان يقول. لنقل أن الديانة وحدها، أو الميتافيزيقيا

الدينية- تجيب ايجابياً ماذا يسمح لي أمله؟ إن إلٰهاً يوجد، يحكم، يخلص، إذن ثمة حياة بعد الموت تصبح كمكافأة أو تعزية عن هذه... إن جواب الإلحاد- لا شيء- لنكون أكثر صرامة، ليس أقل قابلية تصديق ولا أقل قوة، ولا أقل ميتافيزيقية.

II- فلسفة المعرفة

يتناول علم الوجود الموجود، وتتناول الميتافيزيقيا الكل. لذا يكونان غير منفصلين ودون أن يكونا مندمجين. إن العلوم والتجربة تعلمنا أكثر دائماً، هذا ليس صعباً (الميتافيزيقيا تحملنا على التفكير ولكنها لا تعلمنا شيئاً).

يبقى أن نفكر في هذ الواقعة نفسها أي التعلم أو التعرف، ولا سيما فهم إمكانية العلوم، وبماذا تقوم. هذا هو موضوع فلسفة المعرفة التي كان يدعوها القدماء العلوم المنطقية أو القانونية، ونسميها نحن أحياناً (المنطق بما هو علم يعود إلى الرياضيات كما يعود إلى الفلسفة) نظرية المعرفة أو العلوم. إنهما نظامان مختلفان: نظرية المعرفة تتناول المعرفة Gnosies عامة، أما مبحث العلوم فيتناول واحداً أو أكثر من العلوم Epistêmê خاصة من اجل محاولة فهمها أو أخذ أمثولة فلسفية واضحة أكثر من أجل تخطيط تاريخها الذي لا يعود إلى الفلسفة.

"كل الناس يرغبون طبعاً بالعلم" هكذا كان يقول أرسطو، ولكن هل يستطيعونه؟ كيف؟ وبأية شروط؟.

المسألة الأولى تتناول واقعة المعرفة وحدودها. هل نحن قادرون على بلوغ الحقيقة بيقين؟ على هذا اعترض منذ القدم، الشكاك والعقديون، والكلمة الأخيرة مأخوذة بمعناها التقني، لا شيء فيها من التحقير. يكون الفيلسوف عقدياً إذا أكد وجود معارف أكيدة، ويكون شاكاً إذا أنكر هذا الوجود أو شك فيه. العقديون في تاريخ الفلسفة هم الأكثر عدداً والأكثر بروزاً (أفلاطون، أرسطو، أبيقور، والرواقيون، هم عقديون مثل ديكارت، سبينوزا، ليبنز وكانط "في حدود تجربة ممكنة" وهيغل أو هوسرل...) لا شيء يدهش، لا فقط بسبب كون اليقين أكثر ملاءمة من الشك، ولكن بسبب كون العلوم والتجارب يعطي كما يبدو حجة للعقديين. من يستطيع أن يشك بما يرى ويلمس ويعمل؟ من يستطيع أن يشك في برهان رياضي إذا فهمه؟ المشكلة هي كون العلوم والتجارب لا تتوافق دائماً فيما بينها، ولا الفلاسفة العقديون فيما بينهم. كان أبيقور تيقناً من ذراته على قدر ما كان أفلاطون متيقناً من مثله. علام يدل هذا إن لم يكن على كونهما كليهما غير قادرين على البرهنة عن وجودهما. وماذا هو أكثر "يقيناً" خلال آلاف السنين من حركة الشمس حول الأرض الثابتة؟"هذا لم يكن سوى يقينيات الواقع وليس يقينات القانون". ممكن! (هكذا سيفترض). ولكن "اليقين بوجود يقينات القانون ليس سوى يقين الواقع"، كما لاحظ

مارسل كونش بصدد مونتاني، ومنذ الآن لا يوجد سوى "يقينات الواقع"[1] إذن ماذا يثبت اليقين؟

إن أعظم الشكاك القدماء هم بيرون وسكستوس أمبيريكوس، والأعظم في العصور الحديثة مونتاني وهيوم (ينبغي اضافة باسكال الذي يصبح شاكاً دون إيمان ما لا يعتقد هو نفسه بمذهب الشك). لِمَ الشك في الكل لأننا لا نعرف شيئاً إلا بحواسنا وعقلنا، مما يمنعنا من التحقق من إمكانية عملها (بما أن كل تحقق يفترضها). كيف نقارن تصوراتنا بالواقع بما أننا لا ندرك سوى تصوراتنا؟ لقد لخص مونتاني أساس هذه الشكية الأبدية بقوله:

"لنحكم على الظواهر التي نتلقاها عن الموضوعات (يغني عن الأشياء كما هي بالغرض أو بالاشتقاق اللغوي تحت الظواهر) يلزمنا أداة حكم. ولكي نتحقق من هذه الأداة يلزمنا برهان، ولكي نتحقق من البرهان يلزمنا أداة: ها نحن في دولاب مغزل. بما أن الحواس لا يمكنها إيقاف نزاعنا لأنها ملأى بعدم اليقين، ينبغي أن تكون الحجة، ولكن لا حجة يمكن أن تثبت دون حجة أخرى: هنا نحن نتراجع إلى ما لا نهاية"[2]

---

(1) م. كونش، "مونتاني والضمير السعيد"، Seghers، 1964، بوف، 2003، ص61.

(2) مونتاني، "أبحاث"، II، 12 ("مديح ريمون سوبون") ص 600-601 من طبعة فيلاي سولنيه، بوف.

إننا لا نفلت من الدائرة إلا بالتراجع إلى اللانهاية، ثم العودة منها إلى الدائرة. كل عقدية موقوفة على الإثنين تحديداً. لا يوجد أساس للمعرفة، أو أن هذا الأساس إن كان موجوداً (الأحاسيس عند البعض، العقل عند الغير) يصبح غير قابل للتحقق. لا يوجد إذن معيار مطلق للحقيقة، يقول مونتاني:" نحن لا نملك أي اتصال بالموجود"، ينبغي أن نفهم: أي وصول إلى المطلق. نحن منفصلون عن الواقع بالوسائل ذاتها (حواسنا، عقلنا، أدواتنا، نظرياتنا) التي تستعمل لمعرفتها. كيف نستطيع معرفتها بصورة مطلقة؟ هذا ما يجب استخلاصه؟ لا بالتأكيد، إن لا شيء ليس حقيقياً، لأنه لا يوجد نتيجة (هذا لم يعد شكاً بل سفسطة)، ولكن كون لا شيء غير يقيني ليس تأكيد عدم يقين الكل. كونك عقدياً شاكاً تناقض؛ يبقى إذن أن تكون شاكاً، وهذه الشكية المعتدلة- شكية مونتاني وهيوم- هي في الحقيقة الأكثر جذرية. كون الكل خطأ بعيد الإحتمال، وكون الكل مشكوكاً فيه غير أكيد. ولكن كل يقين مدعي يجعله أفضل. يقول باسكال "يمكن وجود براهين ولكن هذا غير أكيد". وهذا لا يبرهن فعلاً. هذا لايظهر شيئاً آخر إن لم يكن غير يقيني، الكل غير يقيني- المجد للبيرونية".

يمكننا أن نقنع باستجوابات أقل جذرية: ليس على واقعة المعرفة، وإنما على الوسائل التي تؤدي إليها. هنا تتعارض العقدية والشكية وكذلك العقلانية والتجريبية. هذه الأخيرة تعلم مع أرسطو أو لوك أنه لا يوجد في العقل ما لم يكن أولاً في الحس، تعارضها

العقلانية مع أفلاطون أو ليبنز :" إن لم يكن العقل نفسه". وهذا هو موقف كانط:" كل معرفتنا تبدأ مع التجربة، وهذا لا يعني أنها تشتق كلها من التجربة". إن العقلانية مأخوذة بهذا المعنى الضيق تؤكد إذن أن مقدرتنا على المعرفة لا تحول إلى التجربة ولا تشتق منها جميعاً. هذا يفترض وجود أفكار (ديكارت)، أو قدرة فطرية عقلية (ليبنز)، أو مقولات قبلية (كانط) التي تمنع من جعل النفس لوحاً ممسوحاً كما يرى التجريبيون.

ينبغي أن توجد نفس أيضاً. إذا كان الدفاع هو الذي يفكر، يجب التفكير بمفهوم الفطرية من جديد. الدماغ فطري، ولكنه لا يتضمن أقل معرفة قبلية. لأنه ماذا يعلمنا إن لم يكن ذلك بالتجربة التي يسمح بها ونملكها؟ هذا ما يفسر كون غالبية الماديين تجريبيين (الاشتراك غير صحيح)، بيد أن التعارض بين التجريبية والعقلانية يميل مع تقدم علوم الأعصاب إلى الاضمحلال قليلاً. إن كل معرفة ليست تحليلية تأتي من التجربة، هذا ما ينسبه كثير اليوم إلى التجريبية. وأن توجد فينا قدرة فطرية على التفكير أمر يرفضه قليل من العقلانية. يبقى أن نعلم إذا كانت هذه القدرة على التحليل والتأليف تتعلق بالفكر (العقل) أو الجسد (الدماغ). نفهم أن إمكانية قانون الفكر ستتغير. إذا كان الفكر خاضعاً لأسباب أكثر من الحجج كيف نكون على يقين أنه العقل؟ إن التجريبيين والماديين المرتبطين غالباً (عند أبيقور أوهوبز مثلاً) يميلون هنا نحو الشكية نفسها التي اعتاد عليها التجريبيون (خاصة منذ هيوم)، بينما لم يرها الماديون دائماً، وجهلوها أحياناً، ويبدو أنهم أبطلوها (باسمها، إذا كنا شكيين

تعلن مناصرة المادية) والتي يجب أن تمنعهم من أن يكونوا عقديين.

يمكن أيضاً قبول واقعة المعرفة (التي يدعمها تقدم العلوم أو يشهد لها)، والاستفهام عن شروطها إمكانيتها. هذه هي مسيرة كانط. كون العلوم ممكنة تظهره واقعيتها. يبقى أن نفهم كيف وفي أية شروط تكون؟ إنه سؤال الشرعية وليس الواقعة؟ مثلاً كيف نمر شرعاً من التجارب المتناهية دائماً إلى عمومية القانون؟ إنها مشكلة الاستقراء الذي كان كانط يدعي حله بالتعالي (شروط التجربة القبلية الممكنة)، والذي حله بوبر بطريقة أكثر اكتفاء بنظري، أورده بأنه لا يوجد استقراء عملي: العلوم تترقى بالمرور من الواقعة إلى القانون، يعني من حقيقة خاصة إلى حقيقة أكثر عمومية (الاستقراء)، ولكن باستنتاج خطأ نظرية إنطلاقاً من نصوص منظومة تجريبية مفردة (التزييف). ألف واقعة لا تبرهن أبداً حقيقة نظرية (لأن الألف والواحد يمكن أبطالها)، واحدة فقط تكفي للبرهنة على خطإها. فإن عدم التماثل هذا يسمح بتقدم المعرفة في الاتجاه الاستقرائي (نحو نظريات أكثر فأكثر قوة)، ولكن باستدلال استنتاجي (وليس استقرائياً). هكذا لا نكون على يقين علمياً إلا من الأخطاء التي أبطلناها. وهذا يمنع إقامة نظرية علمية مهما كانت مطلقة دون المرور بالشك في التقدم العلمي نفسه. المجد للعقلانية بالمعنى الواسع (بمعنى تعارضها ليس مع التجريبية، ولكن مع عدم العقلانية، مع الإعتقادات الباطلة، مع الظلامية). لا يوجد حقيقة

علمية. يوجد أفكار علمية. جزئية دائماً، نسبية، مؤقتة. بيد أن هذا يقوي العلوم ولا يضعفها. إنها لا تترقى من يقين إلى يقين كما كان يريدها ديكارت، ولكن بالتعمق والشطب كما يقول كافالس، بالطعن والإبطال كما يقول بوبر. ولا تترقى إلا إلى أحسن. هذا الذي يمنعها من إدعاء المطلق (سواء كانت عرضة طبعاً للنقد وللإعتراض و"التزييف")، وهو الذي يسمح لها بالتقدم (بتصحيح الأخطاء). هكذا لا يوجد كما يلاحظ كارل بوبر "أي سبب لليأس من العقل". إن وضع النقطة على ميزة الإنسانية المعرضة للخطأ ليس العدول عن التقدم بالمعارف، إنه بالأحرى إعطاء الوسائل لفهمها ومتابعتها بأن نسحب عند عدم اليقين الإيجابي دروساً عن أخطائنا". بهذا تكون العلوم نموذجاً لعقلنا، بما فيها الفلسفة. هناك حيث يستحيل الإبطال يبقى تبادل الحجج والإعتراضات ضرورياً. إن العقلانية النقدية، كما يقول بوبر، هي العقلانية الحقة. المجد للتسامح، وللعقل النقدي للعلمنة.

III- فلسفة الأخلاق الخاصة والعامة

إن الكلمتين: "الأخلاق الخاصة" Éthique و"الأخلاق العامة" La Moral مترادفتان في الفرنسية تماماً. إنهما آتيتان من لفظتين إحداهما يونانية والأخرى لاتينية- كانت عند القدماء ترجمة للواحدة عن الأخرى. ولم يميزها الفلاسفة أبداً خلال العصور. وكانوا يصفون دون خلاف تحت الواحدة والأخرى، ما يتعلق

بالشيم وطرق الحياة والعمل (وإن كانت معتبرة قليلاً من نقطة النظر المعيارية). بكلمة أخرى، كل ما يتوافق مع تسمية الخير والشر، والفضائل والرذائل، والواجبات والأخطاء والسعادة والتعاسة. هذا الخليط لا يخلو مع ذلك نظرياً من بعض المفاجأة. هل السعادة واجب؟ هل هي دائماً فضلى؟ هل كل تعاسة خطأ؟ وهل كل رذيلة تعاسة؟ يمكن الشك فيها شرعاً. يبقى القول أن ثمة فرقاء بين أخلاق القدماء المرتكزة على أفكار الفضيلة والسعادة، وأخلاق المحدثين الذي يتحدثون أكثر عن الواجب والإحترام (حتى إذا ظهر ميل جديد يستأهل رجعة إلى فكرة الفضيلة). هذا الفرق مشروع الاستفهام: هل هما تصوران مختلفان للشيء نفسه أو هما شيئان مختلفان لا يمكن دمجهما دون تعسف اللغة؟ إن ظهور علم أخلاق دون أخلاق على المشهد الفلسفي في القرن العشرين - عند نيتشه- لا يستطيع إلا جعل المشكلة أكثر حدة. إن مذهباً يدفع إلى العيش في ما وراء الخير والشر"، هل هو أخلاق؟ إنه مع ذلك تصور وممارسة معيارية للحياة: "لا في ما الخير والشر". كما كان يقول نيتشه، آلا يستطيع هذا أن يقول على الأقل "ما وراء الطيب والسيء"[1].

ثمة استعمال يبدأ بالإنتشار دائماً على الأقل في فرنسا (بفضل جيل دالوز ومارسال كونش) يميل الى التمييز بين

---

(1) "مبادئ الأخلاق" 1، 1.

مفهومين[1]. حسب أية معايير؟ هل حسب حقل تطبيق المدعى (العام بالنسبة للأخلاق، والخاص بالنسبة للخاص)، أو حسب القانون (مطلق ونسبي)، أو حسب طريقتيهما (أمري أو افتراضي)، أو حسب مبدأيهما (واجب أو رغبة)، أو حسب مضمونيهما (أوامر ونصائح) أو حسب هدفيهما (حياة صحيحة أو حياة طيبة) او حسب مثاليهما (قداسة أو حكمة)... كل هذا الذي لا نستطيع هنا توسيعه، يفتح على تحديدين متعارضين ومتكاملين.

ندعو "علم أخلاق عام" كل مقال معياري وأمري يحصل من تعارض الخير والشر، معتبرين كقيمتين مطلقتين أو متعاليتين. إنه مجموع واجباتنا. إنه علم أخلاق يجيب على السؤال :"ماذا يجب أن أفعل؟" ويريد أن يكون واحداً وعاماً وغير مشروط. إنه يأمر إطلاقاً أو يدعي ذلك. يميل إلى الفضيلة (كوضع مكتسب لعمل الخير) ويبلغ الأوج في القداسة (بمعنى كانط: أي إن القداسة هي توافق الإرادة الكامل مع القانون الخلقي)".

ونحتفظ لكلمة "الأخلاق الخاصة" Éthique للدلالة على مقال

(1) أنظر مثلاً: دالوز، سبينوزا، "الفلسفة العملية" طبعة Minuit، 1981، الفصل II، "حول الفرق بين الأخلاق وكلمة أخلاق"، م. كونش، أسس الأخلاق، PUF، 1993، مقدمة الطبعة الثانية، الفصل X. أنظر أيضاً فقرتي "علم أخلاق وأخلاق"، القيمة والحقيقة، PUF، 1994، ص 183 - 205.

معياري ولكن ليس أمرياً (أو دون أوامر بل وصايا) تنتج من تعارض الطيب والخبيث، معتبرين كقيمتين متوليتين ونسبيتين: إنه مجموعة رغبات الفرد والجماعة المعقولة. إنه علم أخلاق واحد- لأنه يوجد منذ الآن عدة- يجيب على السؤال:" كيف نعيش؟". هو لا يأمر بل ينصح. إنه دائماً خاص بفرد أو جماعة. هو فن الحياة: يميل غالباً نحو السعادة ويتوج بالحكمة.

إن أكبر فيلسوف أخلاق في الأزمنة الحديثة هو كانط بالتأكيد، وهو أكبر فلاسفة هذا العلم. يمكن أن نتردد بين سبينوزا (الذي ترك مكاناً للأخلاق) ونيتشه (الذي أنكره). أما بالنسبة للقدامى فالأمر معقد، ليس لأنهم لم يكونوا يميزون هذين المفهومين، وقد رأينا ذلك، ولكن أيضاً لأن نظرياتهم الخلقية أو العملية هي كلها نظريات الخير الأسمى. وهذا يفترض السعادة والفضيلة، إذن علم الأخلاق العامة والخاصة يسيران معاً. لنحاول ببعض كلمات أن نرى بوضوح أكثر.

ما هو الخير الأسمى؟ إنه الخير الأرفع (الذي لا يمكن زيادته)، وهو الخير النهائي (الذي هو الغاية المباشرة أو غير المباشرة لكل وسائلنا، وليس وسيلة لأية غاية). كيف نفكره؟ كلذة قصوى أو سعادة قصوى أو نجاح أقصى؟ أو كحد أقصى من الفضيلة والخضوع للواجب والخلقية؟ إنه الواحد والآخر. هذا الالتقاء نسمية نظرياً منذ كانط - لأن المحدثين لا يعتقدون به أبداً- الخير الأسمى. إن حياة سعيدة تماماً ولكن دون فضيلة، على افتراض أنها

ممكنة، لن تكون الخير الأعظم: إن حياة سعيدة وفاضلة أحسن. وإن حياة خلقية تماماً ولكن دون سعادة لن تكون أيضاً الخير الأعظم: الحياة الفاضلة السعيدة أحسن. الخير الأسمى يفترض إذن اجتماع السعادة والفضيلة و"نسبتهما الصحيحة" كما يقول كانط. بهذا كانت أخلاق القدماء مذهب الخير الأسمى: لأنهم كانوا مقتنعين أن السعادة تصنع الفضيلة (أبيقور) أو أن الفضيلة تصنع السعادة (الرواقيون). هذا ما بينه كانط، ونحن لم نعد نستطيع الإعتقاد به. نحن نعلم بالتجربة أن هذه النسبة الصحيحة بين السعادة والفضيلة غير مضمونة أبداً على الأرض. هذا أقل ما يمكن قوله، ونادراً ما يتحقق. ولا نستطيع سوى أن نأمله- أو لا- بعد الموت: هذا ليس علم أخلاق أو سلوك، ولكن دين ويأس، وحيث الحداثة تبدأ بفصلنا عن السعادة.

إذا كان القدماء لم يميزوا بين الأخلاق العامة والخاصة، فذلك لأنهم كانوا يهتمون أقل بالواجب من السعادة، التي لا نذهب إليها بدون الفضيلة بالنسبة للمحدثين، على العكس، هم لا يعتقدون بالخير الأسمى والسعادة والواجب- وإذن بالأخلاق العامة والخاصة- وينبغي أن تفكر منفصلة. ماذا يجب أن أفعل؟ كيف أعيش؟ هذان السؤالان لم يكونا سوى واحد بالنسبة للقدماء، ولكنهما إثنين بالنسبة لنا: فالأخلاق العامة تجيب على الأول، والخاصة تجيب على الثاني.

كل من هذين السؤالين يثير عدداً من الصعوبات. فيما يخص

الأخلاق الخاصة، المشكلة الرئيسية في تحديد الهدف الأول والنهائي. اللذة؟ السعادة؟ الفضيلة؟ الخلاص؟ السلوك؟. نتحدث بالتوالي عن فلسفة اللذة (عند أريستيب أو أبيقور)، عن فلسفة السعادة (عند أرسطو مثلاً، ولكن أيضاً بطريقة أو أخرى عند غالبية المدارس اليونانية بدءاً من سقراط)، عن الأخلاقية (عند الرواقين أو كانط مثلاً)، عن الأخلاق الدينية Sotériologie (عند القديس أوغسطين أو باسكال مثلاً، ولكن أيضاً وبمعنى آخر عند سبينوزا)، عن مذهب الجمالية (عند نيتشه مثلاً)... ينبغي الحذر من هذه المقولات النافعة يقيناً والضرورية غالباً، ولكن المضخمة جداً، ولكي نحسب حساباً لتعقيد الفلسفات الواقعية. إن مذهبي اللذة والسعادة عند أبيقور يتعارضان أكثر مما يتكاملان (اللذة هي الخير الأول، السعادة هي الخير الأرفع). والبحث عن الخلاص عند القديس أوغسطين أو باسكال سوى صورة من بحث السعادة أو اللذة (جرى كلام تحت عنوان " ذيل اللذة" Panhéllenique عند بور رويال).

ثم إن الأخلاقية، وهو أمر مسلّم به، لا تقتضي كذلك العدول عن السعادة، بل تقتضي التفتيش عنها في الفضيلة (الرواقية) أو أن تخضعها للواجب (كانط: كيف العيش؟ بطريقة نصبح جديرين بأن نكون سعداء). أما موضوع الحكمة، فهو صفة مميزة لهذه الأخلاق أو تلك أقل مما هي مثال مشترك. أو مختلف لأكثرها.

على قدر ما ترى هذه الأخلاقيات اليوم خاصة، ليس ضرورياً

الفصل بينهما. كان يتفق سابقاً لسينيك أن يتكئ على أبيقور، لمارك أورال أن يستلهم لوكرس. المحدثون سيتبعون إرادياً هذا المثال بمقدار ما يقل اعتقادهم بالمذاهب. لنعدل منذ الآن عن الحقيقة المدعاة عامة في الأبيقورية أو الرواقية، لنحتفظ بهذا المثال الممتاز تاريخياً (إنهما حكمتا الغرب الكبيرتان)، ولا شيء يمنع من استعمال هذه أو تلك من هذين الأخلاقين - بعبارات مختلفة حسب الأفراد والظروف - هكذا في فرنسا عند مونتاني، لامتري، آلان، دالوز والأخير فوكو. الإنتقائية؟ ليست قابلة للانعدام دائماً، ولكنها من الأفضل أن تكون خياراً تخطيطياً. إن الفلسفة بالنسبة لعقل ليست مجموعة من العقائد أكثر مما هي ترسانة أو "علبة عدة" (التعبير لميشال فوكو). لماذا، عند استطاعة استعمال ما هو قوي في مدرسة، الامتناع عن استعمال الأخرى؟ لقد أعطى نيتشه المثل المثير. إن مفهوم "الأسلوب الكبير" يشير عنده إلى فلسفة أخرى مختلفة عن الفلسفة الرواقية أو الأبيقورية. وهذا لم يمنعه من نعت نفسه بالرواقي "لنكن صلبين، نحن الرواقيون الأخيرون") ولا من الانتساب في هذه النقطة أو تلك إلى الأخلاقية "أبيقور الخالد"، الأخلاقية البطولية والمثالية معاً. الفلسفة كالحياة معركة بناء، كل يجد آلاته وأسلحته حيث يقدر.

فيما يخص الأخلاق العامة، لا يمكن فصل المشكلتين الأساسيتين أساساً ونظاماً. يريد علم الأخلاق أن يكون عاماً ومطلقاً معاً: يدعي أمرة الجميع بدون شروط. ولكن هل يملك الوسائل

لتبرير هذا الإدعاء؟ نحن نعلم بوجود أخلاقيات مختلفة حسب الجماعات والعصور. ليستطيع أحدهما الإدعاء بأنه الجيد والأحق (الأخلاق الواحدة والعامة) يحتاج إلى أساس.

ولكن ما هو هذا الأساس؟ الخير ذاته (أفلاطون)؟ إرادة الله (ديكارت)؟ الطبيعة (لبينز)؟ العقل (الرواقيون وكانط)؟ الشفقة (شوبنهور) Schopenhauer ؟ التعاطف (سميث) Smith؟ الانتخاب الطبيعي (داروين والداروينيون الجدد)؟ الحب والإختلاف الجنسي (فيورباخ) Feuerbach؟ المنفعة، تعني السعادة الأعظم للعدد الأعظم (هلفيتوس Helvétius، بنتام Bentham، جون ستيوارت مل John Stuart Mill)؟ الغيرية (أوغست كونت)؟ الحياة (جان ماري غويان Jean-Marie Guyan) (سارتر)؟ النقاش العقلي بكونه افتراضاً (آبل Apel) أو طموحاً (هابرماس Habermas)؟ أو عمومياً أو حواراً يستدعي مساواة في الحقوق بين جميع الناس (كونش Conche)؟ إن بعض هذه الأسس سيصبح غالباً أصلاً (يشرح واقعة علم الأخلاق، أكثر مما أساس (يبرر قيمته). هذه هي خاصة حال الانتخاب الطبيعي والمجتمع. حتى لو ألغينا هذه الأسس فإن كثيراً من المدعين وهذه الأكثرية تهمشها. قيل إن وفرة الخيرات لا تزعج، ولكن المزعج هو وفرة الأسس!.

ثمة فلاسفة آخرون، سيعدلون عن تأسيس علم الأخلاق رغم تأكيدهم على الواقعة الخلقية، وسيكتفون بالإعتراف به (أرسطو،

مونتاني، هيوم)، أو بتفسيره (هذه حال التقليد المادي خاصة أو الطبيعي: أبيقور، هوبز، سبينوزا، ماركس، فرويد)، أو بنقده (نيتشه). يمكن فهمهم. إن تأسيس الأخلاق يعني ضمان حقيقته وقيمته معاً، وهذا لا يستطاع دون المرور من الموجود إلى الواجب الوجود، من الوصفي البياني إلى الإلزامي. هذا ما يرفضه هيوم مثل كثير غيره ويطعن فيه. في موضوع آخر كيف نؤسس الأخلاق بما أننا لا نستطيع أن نؤسس العقل الذي يقتضيه كل تأسيس؟ ولماذا نؤسسه طالما أن أي أساس لنكون فاضلين كما لنحب أو لنعمل رياضيات، وطالما أن أي أساس على افتراض أنه مثبت لا يردع أي إنسان شرير من فعل الشر. يجيب أنصار التأسيس عادة بأن الطريقة الوحيدة للخروج من صراعاتنا الخلقية في عصر التقنية الظاهرة هي تخليص الكوكب. ولكني لم أر أبداً في موضوع خلقي متنازع فيه (الاجهاض، الموت الرحيم، حكم الإعدام Le clonage، اقتصاد السوق...) سوى أساس مفترض لاقناع أي كان بتغيير موقفه. إن علم الأخلاق يشكل جزءاً من الواقع، إنه جزء من الإنسانية، يشكل جزءاً من تاريخنا الفردي أو الإجتماعي، يهم تأسيسه عقلياً أقل من فهمه وخلقياً أقل من احترامه لقد ورثناه عن الإنسانية كقلب للحضارة ونقيض للبربرية إنه لا يحتاج إلى أمانينا أكثر من حاجته إلى أساس.

الحق أن الفلاسفة الذين يتخلون عن تأسيس علم الأخلاق يجب أن يتخلوا عن إطلاقيته. هذا ما يمكن أن ندعوه النسبية التي تنفتح لا محالة تقريباً على تعددية.إذا لم يؤسس أي أخلاق، لا أحد يستطيع

الإدعاء أن علم الأخلاق واحد وعام. لا يوجد سوى إخلاقيات نسبية لبعض المجتمعات، لبعض العصور، ولبعض الأفراد.

هل ينبغي إذن التخلي عن الأخلاقية؟ غالباً لا ؟ النسبية ليست عدمية. نجدها في العلوم. كون كل معرفة نسبية (النسبية المعرفية Épistémique) لا يؤدي أبداً إلى عدم وجود المعرفة كلياً، ولا أنه لا قيمة لها. الأمر بيّنٌ عند أبيقور وهوبز وماركس ونيتشه وفرويد الذين لم يكونوا بالتأكيد عدميين. لقد فكر فيه سبينوزا بشكل عبقري: "نحن لا نرغب الشيء لأنه جيد، بالعكس، نحن نحكم بجودته لأننا نرغبه". إنها النسبية نفسها: كل قيمة نسبية للرغبة التي تطمح اليها وتحيط بها. إنها إذن واقعية مثلها ايجابية مثلها (يجب التذكر أن الرغبة عند سبينوزا ليست نقصاً بل قدرة) وهي ضرورية كذلك. هذه المعيارية الحركية في الرغبة ليست بالتأكيد اساساً (لأنه عندئذ ندخل في الدائرة)، ولكنها واقع (الدائرة الوحيدة هنا هي دائرة الواقع الذي لا نخرج منه). إذا كان الحب والعدالة قيمتين فلأننا نرغب فيهما، هذا ما يفسره التاريخ الطبيعي والتاريخ الثقافي بصورة كافية. إن هذه القيم ليست مطلقة مسجلة في الله أو الطبيعة، إنها قيم إنسانية اجتماعية تاريخية مسجلة منذ المسيح على الأقل (من أجل حضارتنا) في قرارة نفوسنا"[1].

---

(1) سبينوزا، "رسالة لاهوتية سياسية"، IV. لنذكر أن سبينوزا لم يكن مسيحيا، المسيح عنده الله وليس ابنه، إنه ليس سوى رجل اعترف به كمعلمه (أنظر بهذا الصدد الدراسة العليا لالكسندر ماترون، "المسيح وخلاص الضالين عند سبينوزا"، أوبيه مونتاني، 1971).

هل ينبغي العدول عن العام؟ ليس بالقوة: إن وجود عدة أخلاقيات (من الجهة الأكثر انعكاساً) لا يدل على أنها لا قيمة لها جميعاً، ولكن يدل ببساطة على أنه لا يمكن لأي شخص أن يقرر مكاننا قيمتها المحترمة. هذا يفسح المجال للتسامح بالنسبة لما هو قابل للتسامح، وللتعارك بالنسبة لما لا يقبل ذلك. يجب أن نخاف كثيراً من الواحد أو الآخر لنرى فيه اعتراضاً.

إذا لم توجد أخلاق عامة غالباً في الواقع وفي المطلق فانه لا توجد أخلاقيات أقل أو أكثر عمومية في القانون والممارسة. إن أخلاق السادة إذا تكلمنا مثل نيتشه لا يمكن أن تعمم. وأخلاق العبيد كذلك طالما أنها معترفة من السادة. إن أخلاق الناس الأحرار والمتساوين يمكنها ذلك فقط. هذا ما ندعوه اليوم حقوق الإنسان التي يجب أن ندعوها بالأحرى حقوق الموجود الإنساني وواجباته. هذه الأخلاق خاصة (لا قيمة لها بالنسبة للإنسانية) ونسبية (لعصر ما: عصرنا) وقابلة للتعميم (لا يمكن أن تقيم حقاً بالنسبة لجميع الناس) ويعود لنا جعلها عامة، قدر استطاعتنا.

IV– الفلسفة السياسية

السياسة والأخلاق متصلتان دون أن تندمجان. لم يكن أفلاطون يرى بين الواحدة والأخرى سوى فرق درجات السلم. فالعدالة نفسها ينبغي أن تسود الفرد والمدنية، والخير نفسه

ينيرهما. يعني هذا إخضاع السياسة للأخلاق. العكس حري عند أرسطو، إذا كانت السياسة والأخلاق تنشدان كلتاهما الخير الأسمى (السعادة) فإنهما تصنعانه بطرق مختلفة. السياسة عند أرسطو هي العلم المعماري، العلم الذي يعين للآخرين أمكنتهم ووظائفهم. يستمر هذا العراك رغم مكيافيلي (الذي يفصل السياسة عن الأخلاق) حتى يومنا هذا. ولكن المسألتين الأساسيتين اللتين تخصان الفلسفة السياسية هما العدالة والحرية. هل توجد العدالة بذاتها كما كان يريدها أفلاطون، أم أنها، كما يريدها أبيقور، ليست سوى المنفعة المشتركة الحاصلة في المجتمعات البشرية من نوع من العقد يهدف إلى عدم الإساءة المتبادلة"؟ هل ينبغي معرفتها (أفلاطون) أو عملها (أبيقور)؟ وفي الحالتين كلتيهما كيف نتأكد من عدالة المدنية، أي من شرعية القانون؟ وأخيراً كيف نوفق بين العدالة التي تفترض قوة اكراه وبين الحرية؟

إن هذا يطرح مسألة النظم السياسية. نميز مدرسياً بين ثلاثة منها: الملكية (سلطة الواحد) والأرستقراطية (سلطة القلة في المبدأ والاشتقاق اللغوي، النخبة)، والديمقراطية (سلطة الشعب). كل واحد من هذه الأنظمة يمكن أن يبغي الخير المشترك والحق. إذا لم يفعل ذلك بتغير إسمه وطبيعته: الملكية تنقلب طغياناً، والأرستقراطية أوليغرشية أو أوتوقراطية (سلطة الإقطاع أو الأغنياء)، والديمقراطية غوغائية، أي دكتاتورية الأكثرية والرأي

والجمهور[1]. إن الذين يملكون السلطة في هذه النظم الفاسدة يضعونها في خدمة فوائدهم الخاصة أو النقابية، وليس لخدمة الخير العام كما في الدول المنظمة جيداً. هذا يفسر جيداً إنسانوياً. لماذا استغلت الحكومات والمواطنون بالأنانية والانفعالات والزبونية (الموالاة). ينبغي مقاومتها بالفضيلة والمراقبة. ولكن إذا كانت الفضيلة كافية، هل نحتاج إلى السياسة؟.

يعزو مونتسكيو (1689-1755) لكل نموذج من النظام مبدأه، الذي يجعله يعمل ويحتفظ بموجوده: الديموقراطية (والأرستقراطية في أقل قدرها) تعمل بالفضيلة الملكية بالشرف، والاستبداد بالخوف. في جميع الأحوال، لا يكفي أي من هذه الأنظمة ولا من هذه المبادئ لضمان الحرية السياسية. هذه الحرية لا "تقوم أبداً بعمل ما نريد". "إنها الحق بفعل كل ما تسمح به القوانين". وهي لا توجد كما يضيف مونتسكيو إلا في الحكومات "المعتدلة"، ويجب أن تعطي الوسائل التأسيسية لهذا الإعتدال:

"إنها تجربة أبدية كل إنسان يملك السلطة يحمل على التعسف

---

(1) استقي هنا، من الصفحات الشهيرة عند أرسطو من السياسة لاسيما الكتاب III وIV. ولكنها فوارق نجدها بأشكال مختلفة في معظم النظريات السياسية. بالنسبة الى الفوضوية (غياب سلطة الدولة) إنها نظام سياسي أقل مما هي نفي الكل. عندما تؤخذ الكلمة إيجابيا تدل على (مذهب لذا نتحدث عن الفوضوية) أو عن الطوباوية أكثر من الكلام على نموذج مثبت تاريخياً لتنظيم إجتماعي.

بها، ويذهب في ذلك حتى يجد حدوداً. من سيقولها! الفضيلة تحتاج إلى حدود. ولكي لا تقدر على التعسف بالسلطة، يجب، حسب الظروف، أن توقف السلطة السلطة"[1].

في مطلع القرن الثامن عشر لم نعد نجد لها مثالاً أبداً. إنكلترا وحدها، كما يشرح مونتسكيو، تحترم فصل السلطات الذي بدونه لا يمكن أن يوجد أي نظام حر(الديمقراطية لا تكون سوى دكتاتورية شعبية إذا دمجت السلطات الثلاث). هذه السلطات الثلاث التي نسميها اليوم التشريعية والتنفيذية والقضائية تتحدد وتتراقب بالتبادل. يجب أن تعمل بانسجام، وتستطيع أن تملك المصدر نفسه، الشعب مثلاً. (انفصالها تعبير نجده في موضوع آخر غير مونتسكيو ليس مطلقاً). ولكن ينبغي أن تبقى مميزة ومستقلة الواحدة عن الأخرى، بهدف تجنب عدم تمكن أي فرد أو أي تجمع بما فيه الشعب من الطغيان. كل شيء يضيع إذا كان الإنسان نفسه أو الجسم نفسه يمارس السلطات الثلاث: السلطة التي تسن القوانين، والسلطة التي تنفذ القرارات، والسلطة التي تحكم في الجرائم أو النزاعات الخاصة. السلطة لن توقف السلطة، والتعسف سيغدو غير قابل للتجنب، هذه هي نهاية الحرية.

إن توكفيل Tocqueville (1805-1859) يمدد هذا التيار الحر. لقد رفع الرأي الفردي في أميركا فوق مبدأ السلطة، ورفع

---

(1) روح القوانين، XI، 4.

المساواة في الظروف فوق المبدأ الارستقراطي، ورفع الفردية والرغبة فوق الفضيلة والشرف. إن الخطر منذ الآن هو في العودة إلى الملكية المطلقة أقل من خطر طغيان الأكثرية: هذه الأكثرية "تحكم بسلطة واسعة وكليانية مطلقة ومفصلة ومنظمة ومبصرة ولطيفة معاً". (هذا ما ندعوه اليوم الدولة الراعية)، وتصبح مدعمة أكثر مما هي ممددة بالرأي الشعبي. وبكلمة أخرى "بإعلام فكر الجميع على فكر الفرد" (كما تؤكده في أيامنا أهمية استطلاعات الرأي العام des médias et de l'audimat). لا تصبح الديمقراطية إذن سوى نوع من الخدمة المنظمة واللطيفة والمريحة. وهذا أفضل من العبودية أو البربرية، لكن هل هي أيضاً الحرية؟.

الكليانية عكس الليبرالية السياسية، وعندما تحكم يكون استعباد الأكثرية. الإقتراع العام الضروري يعود ضمانة، وعلى الأفراد المقاومة إذا أرادوا.

الليبرالية أكثر شفافية مما هي حماسية. لذا كانت مكروهة أو مفنّدة من اليمين لمصالح الله العليا ولمصلحة الأمة أو الدولة، ومن اليسار باسم الشعب والطبيعة العاملة والثورة. وهذا ينفتح كحد أقصى على كلياني القرن العشرين: الفاشية والشيوعية. إن هزيمة الأولى وفشل الثانية يجعلان الليبرالية السياسية اليوم (دون أعداد فعليين تقريبا خلاف ما يجري في الاقتصاد). لقد ساندها آلان ضد موروا Maurras، وساندها آرون ضد سارتر، وساندها بوبر ضد

أفلاطـون وهيغـل ومـاركس[1]. بيـد أن هـذا لا يـضمن اسـتطاعة الليبرالية التغلـب على المخاطر التي تغذيها وهي مخاطر الفردية والإمتثالية والإنزعاج.

إن هذا لا يكفي غالباً لتفكير السياسة نفسها في أصلها ومبدأها أو في أساسها كما في علم الأخلاق. كل دولة تفترض أن الأفراد يتخلون عن حريتهم الطبيعية (حرية عمل ما نريد، وعندما ما نريد). ما الذي يمكن أن يبرر هذا التخلي؟ هذا السؤال الذي طرحه روسو (1712-1778) بدقة لا تضاهى:

"ولد الإنسان حراً، وهو في كل مكان في الجحيم. هذا ما يعتقده سيد الآخرين الذي ليس أقل عبودية منهم. كيف حدث هذا التغير؟ إنني أجهله. ما الذي يجعله شرعياً؟ أعتقد أنني استطيع حل هذه المسألة" [2].

إنـه يحلهـا مثـل آخـرين عديـدين قبلـه وبعـده بنظريـة العقـد الاجتماعي. ما المقصود؟ نوع من التخيل أو التجربة الفكرية. نتخيل وضعاً أصلياً، كما قال راولز Rawls، خالياً من كل دولة: هذا ما ندعوه عادة حالة الطبيعة. نحاول أن نفكرها كحالة حرب مثلاً عند هوبز، أو ما بين التبعية والخوف المتبادل عند سبينوزا، أو أيضاً حال

---

(1) إنهم الخصوم الذين يذكرهم بوبر في كتابه الكبير عن الفلسفة السياسية "المجتمع المنفتح وأعداؤه" 1962، الترجمة الفرنسية، سول، 1979.

(2) العقد الاجتماعي، I، I.

التشتت عند روسو). كما نحاول أن نستنتج أشكال الخروج منها (المرور إلى الحالة المدنية). هذا يفترض أن الأفراد ذوي اتفاق مشترك يقررون الخضوع للقانون نفسه. بهذا تكون الديمقراطية أول الأنظمة (هوبز) والأكثر طبيعية (سبينوزا)، وتفترض مرة على الأقل إجماعاً، (روسو)، وأن يكون للشعب ملك دون استثناء. كما يقتضي ذلك وجود شعب: "قبل الفحص عن العقل الذي يتم به اختيار الملك، من الخير الفحص عن الفعل الذي به يكون الشعب شعباً. لأن هذا الفعل لكونه سابقاً بالضرورة للآخر، هو أساس المجتمع". من ثم العقد الاجتماعي الذي يؤسس الشعب في الوقت نفسه الذي يؤسس السيادة: لأن الأفراد مثلاً المتعاقدين يخضعون لثالث غير متعاقد للتفلت من محاربة بعضهم البعض (هوبز)، أو لأنهم يخضعون فردياً لكي يتغلبوا على خطر أو ينجوا من الموت، من الجماعة التي يشكلونها جماعياً الآن (روسو) أو التي تفرض نفسها عليهم (سبينوزا). إن هذا يقتضي تخلي كل فرد عن حقه الطبيعي (أو يخضعه كما كان يقول سبينوزا لقانون المدنية). هذا هو المرور المقرر: من الحرية الطبيعية (عمل ما أريد وأستطيع) إلى الحرية المدنية (عمل ما أريد وما لا يمنعه القانون). وهذه الحرية هي دائماً أوسع بكثير من تلك. قال روسو هذا أفضل من أي شخص آخر. إذن بالعقد الاجتماعي "يتحد كل شخص بالجميع ولا يخضع مع ذلك إلا لنفسه، ويبقى كذلك حرا أكثر من قبل" أو يصبح حراً بالأحرى أكثر بكثير:

"إن ما يفقده الإنسان بالعقد الاجتماعي هو الحرية الطبيعية، وحقاً غير محدود بكل ما يحاوله ويستطيع بلوغه: أما ما يكسبه فهو الحرية المدنية وملكية كل ما يملك. لكي لا يخدع بكل هذه المكافآت، ينبغي التمييز بين الحرية الطبيعية التي لا حدود لها سوى قوى الفرد، وبين الحرية المدنية التي تحدها الإرادة العامة، والحيازة التي ليست سوى مفعول القوة أو حق المحتل الأول، أو حق الملكية التي لا يمكن تأسيسها إلا على عنوان إيجابي.

"يمكن أن نضيف إلى ما سبق من اكتساب الحالة المدنية الحرية الخلقية التي وحدها تجعل الإنسان سيد نفسه حقاً، لأن حافز الرغبة وحده عبودية، والخضوع للقانون الذي خضعنا له حرية" [1].

مهما كان هذا الجدل حول العقد الاجتماعي قديماً فإنه يستمر - مروراً بكانط - حتى يومنا هذا مجرد تخيل. إن نظروه، عدا البعض، لا يجهلونه. ولكنه تخيل ينيرنا ويقودنا: إنه فرض منظم، يمدده راولز Rawels في نهاية القرن العشرين ويعصرنه. إنه يتخيل وضعا أصليا، افتراضياً صرفاً، لا يعرف أي فرد فيه المكان الذي يحتله في المجتمع، ولا مواهبه الطبيعية، سواء كانت جسمية أو فكرية، ولا حتى آراءه أو ميوله النفسانية. من خلال هذا الغطاء من الجهل فكر الأفراد بتحديد مبادئ المجتمع الصحيح. في هذا

---

(1) م. ن، 1، 8.

الوضع الأصلي توافق الأفراد، كما يشرح راولز، حول مبدأين أساسيين ومتكاملين: الأول يفرض المساواة في نسبة الحقوق والواجبات، وبكلمة أخرى حقاً متساوياً بالحرية قدر الإمكان (وهذا يفترض أنها متماهية مع حرية مساوية للآخرين). والثاني يطرح أن اللامساواة الإجتماعية والإقتصادية مثلاً في الثروة والسلطة لا تكون صحيحة إلا إذا أنتجت حسنات لكل فرد، خاصة لأعضاء المجتمع الأكثر حرماناً، إلا إذا كانت متعلقة بأوضاع ووظائف مفتوحة للجميع"[1]. لقد وجدنا فيها تبريراً فلسفياً للتيار الليبرالي (اليسار الأميركي) أو للإشتراكية الديمقراطية. ولكن كثيرين من اليمين نفسه يعترفون بها. كم نتمنى في ديموقراطيتنا الحرية والعدالة معاً.

هنا تتصل الفلسفة بالسياسة. كل دولة، تحديداً، إكراه. ولكنها لا تقوم إلا بشرط عدم وضع حد للحرية لأفراد، وإلا من أجل حفظها وزيادتها. إذا كانت الدولة ديمقراطية، وإذا كانت تعمل جيداً لا تكون عدواً للحرية، إنها شرطها ومتراسها. عرف سبينوزا، أحد روادها، كيف يقول ذلك جيداً:

"إن هدف الدولة ليس الهيمنة، إنها لم تؤسس من أجل إخافة الإنسان ومعاملته كأنه لا ينتمي إليها. على العكس، وجدت من أجل تحرير الفرد من الخوف، ومن أجل أن يعيش على قدر الإمكان

---

(1) راولز، "نظرية العدالة"، 1971، ترجمة فرنسية، 1987 (انظر خاصة الفقرة 1، 3 و11، 11). إنه كتاب الفلسفة السياسية الأكثر معالجة للقرن العشرين.

مطمئناً، يعني إنها تحفظ على قدر استطاعتها حقه الطبيعي في الوجود والعمل (...) إن غاية الدولة إذن هي الحرية في الواقع"[1].

ينبغي فهم "غاية" بمعنيين: كهدف وكحد. الدول الكليانية وحدها تدعي الهيمنة على الكل. لا تكون الديمقراطية ليبرالية إلا بشرط اعترافها بحدودها التي هي حرية الفكر (لا يقترع على الصح والخطأ)، وحرية الضمير (لا يقترع على الخير والشر)، وحقوق الإنسان. "السعادة لا توجد إلا بصورة محدودة ونسبية، كما كان يكتب بنجامين كونستان Benjamin Constant (1767-1830)، ثمة موضوعات لا يحق للمشترع أن يضع لها قوانين" ما هي؟ الشعب هو الذي يقررها بالدستور الذي يضعه، وعلى الأفراد أن يقاوموا، إذا ادعت الدولة التعدي على ما يحكمون أنها حقوقهم غير القابلة للتصرف. هذا التحديد المزدوج للسيادة أساسي في الديمقراطية: سيادة الشعب ليست سوى وسيلة، العدالة وحرية الأفراد هما الهدف. يبقى أن نجعل الحرية والعدالة منسجمتين، مترابطتين، متدرجتين. وأخيراً مقتربتين قدر الإمكان، من بعضهما البعض. كيف؟ على الأحزاب أن تجيب، وعلى الاقتراع أن يقطع. ولكن لا شيء يضمن أن الأكثرية، مهما كانت، على حق. ولا أن الطريق الأصح نظريا هي دائما في التطبيق الأكثر فاعلية. بهذا يبقى العقل حراً، حتى أمام الشعب السيد.

---

(1) "الرسالة اللاهوتية السياسية"، الفصل 20، ترجمة س. آبوهن، ص 329.

V- فلسفة الفن

تعاطى الفلاسفة غالباً مع الفن بعلاقة صعبة. ذلك لأنهم لم يكونوا يرون في العمل الفني سوى تقليد غير كامل، ضرورة لمظهر خادع بنفسه (هذا نقد نجده غالباً عند القدماء وخاصة أفلاطون)، أو التعبير الكاذب تقريباً لذاتية وهمية ومحدودة (هذا يفسر كون الفلاسفة الكلاسيكيين لم يهتموا به إلا قليلاً: إنهم يهتمون أكثر بالعلوم والحكمة). ماذا تنتظر من تقليد الطبيعة أو الانفعالات الإنسانية سوى اللذات السطحية أو المشبوهة؟ لذا يطرد أفلاطون الشاعر من المدنية المثالية، كما لم يهتم بهم أبيقور (عدا لوكرس الذي خطّأه لحسن الحظ)، وكما سيصف المحدثون الفنون في جانب اللهو المستساغ (سبينوزا)، أو العقيم (باسكال)."أية تفاهة هو هذا التصوير، كما كتب هذا الأخير، الذي يحدث الإعجاب بالتشبيه بين الأشياء التي لا تعجبنا أبداً وأصولها!". الوقوف إلى جانب الأساسي الذي هو الخلق أكثر من التقليد، والأصالة أكثر من الأصل، واللذة والإنفعال أكثر من الشبه (الذي لا يلعب أي دور في الموسيقى والعمارة).

ما هو الجمال؟ إنه انبثاق الخير (أفلاطون، أفلوطين)؟ إنه رمزه (كانط)؟ إنه أثر الله (القديس أوغسطين، سيمون ويل)؟ إنه نغم (ليبنز، ديدرو)؟ إنه لذة الجسد (أبيقور)؟ أو لذة الحواس (هيوم)؟ أو لذة النفس (مونتسكيو)؟ إنه تظاهرة الحق الحسية (بوالو Boileau

والمدرسيون. "لا شيء جميل سوى الحق، الحق وحده هو المحبوب")؟ إنه وحدة الفكر، والظاهر المفرد (هيغل)؟ إنه التعبير عن إرادة الحياة (شوبنهور)؟ أو إرادة القوة (نيتشه)؟ وهو وضع حقيقة الموجود في العمل الفني (هيدجر). ليست هذه الأجوبة جميعاً منسجمة. لنأخذ جواب كانط، يشرحه باختصار قائلاً: الجميل هو موضوع الإشباع الضروري وغير النفعي، الذي يظهر غائية دون تمثل غاية، والذي يلد عامة دون مفهوم. يمكن مناقشة الذوق (إدعاء شعور الغير الضروري) ولكن دون نزاع (التقرير بأدلة). إن عمومية الجمال، القابلة للمناقشة دائماً هي عمومية الملكات الإنسانية في لعبتها الحرة، وليست عمومية وضعية خارجية أو متعالية. يوجد جمال في الطبيعة، ولكن هذا الجمال ليس كذلك إلا من أجل الإنسانية. أما بالنسبة للآثار الفنية، فهي تلامس أيضاً الطبيعة بفضل العبقرية، لا لأن هذه العبقرية ستقلد الطبيعة كما كان يريدها القدماء والمدرسيون، ولكن لأنها تدفع إلى التقليد:

"العبقرية هبة طبيعية: إنها وضعية نظرية العقل، بها تعطي الطبيعة قواعدها للفن (...) إننا نرى بهذا أن العبقرية:

ا) هي موهبة تقوم بإنتاج ما لا نعرف إعطاءه أية قاعدة معينة، ليس المقصود ملكة التعلم بناء على قاعدة معينة. يستتبع ذلك أن الأصالة ينبغي أن تكون الخاصة الأولى.

2) إن العبثي يمكن أن يكون كذلك أصلاً، ويجب أن تكون نتاجاته نماذج، أي مثالات، وبالتالي إنها بدون أن تكون نفسها محدثة بالمحاكاة ينبغي أن تستخدم للآخرين مقياساً أو قاعدة حكم"[1].

إن نظرية العبقرية هذه ستبدو بالغة الرومنطقية: تجعل الناحية الطبيعية جميلة، وجانب الدراسات والعمل والمهنة ضيقاً جداً. ولكن تقول شيئاً هاماً، وهو أن الفن في نجاحاته الكبرى لا يولد من التقليد (المبتدئون فقط ينسخون) ولكنها تحمل بالعكس على التقليد (" في المتحف نتعلم التصوير" كما يقول مالرو Malraux) متقدماً هكذا كنموذج وكمعيار، ويجب أن تكون الرائعة الفنية أصلية (غير متحدرة من التقليد) ونموذجية (تستحق أن تقلد وتتأمل). من ثم أهميتها التاريخية والمعيارية: الإستثناء في الفن هو القاعدة، إنه الذي يسمح لكل فرد إدعاء العبقرية، خاصة عندما يعدل الفن عن اللذة (من السهل أن يكون أصيلاً، ولا سيما في البدء عندما يدعي أي شيء)، ويجعل العبقريات الحقة أكثر ضرورة: لأنها تعرف كيف تحول عملها إلى انفعال الآخرين،وكيف تحول أصالتها إلى يقين. هناك آخرون سيفضلون تسجيل نقوشهم الأثرية. على الجمهور أن يحكم في جميع الأحوال. الفنانون هم الذين يقدرون.

---

(1) "نقد ملكة الحكم"، ص 46.

رأى هيغل كذلك أن التقليد ليس اساسياً في الفن. وكتب يقول "إن التقليد ليس سوى لعبة معتدة بنفسها، نتائجها تبقى دائماً أدنى مما تقدمه الطبيعة". إن رسامي الطبيعة يعرفونه جيداً، والرسامون التجريديون إذا كانوا شفافين لا يجهلونه. إن وظيفة الفن الحقة هي بالأحرى تنبيه الإنسان على ما هو إنساني بأن يجعل مقبولاً من الإفهام. "حقيقة أن الإنسان يأوي في روحه ما يهز صدره أو يحرك نفسه". إن ما نفتش عنه في الفن هو إذن حقيقة، ولكن ليست نكتة تقليد أو سرد: إنها حقيقة الروح الإنساني في علاقتها بالعالم والمطلق بالذات. لذا يوجد تاريخ للفن (لأن الروح تاريخ). يجلو هيغل في "علم الجمال" لوحته الجدارية العظيمة (والمثلثة التركيب بالتأكيد أولاً الفن الرمزي الذي يعرض نفسه في الهندسة المعمارية وعند المصريين، ثم الفن الكلاسيكي الذي ينتصر في النحت وعند اليونان. وأخيراً الفن الرومنطيقي الذي يبلغ أوجه في التصوير وعند المسيحيين. كل من هذه المراحل تعبر بطريقة أكثر فأكثر داخلية عن المعنى والشكل)، ولكنها تبين أيضاً الحدود:

"في سلسلة الوسائل المستعملة للتعبير عن المطلق، تحتل الديانة والثقافة المنحدرة من العقل الدرجة الأسمى أو الأعلى في الفن. لا يستطيع الأثر الفني اشباع حاجتنا النهائية إلى المطلق. لم نعد نوقره (...) إننا نحترم الفن ونقدره ولكن لم نعد نرى فيه بعض الشيء الذي لم يتجاوز، والتظاهرة الصميمة للمطلق. ونحن

نخضعه لتحليلنا الفكري (...) إن ظروف العصر ليست موافقة أبداً للفن (...) بالنسبة لسمو تخصصه يبقى الفن عندنا شيئاً من الماضي. لقد فقد كل ما كان يملكه من حق وحيوية أصيلين"[1].

يتفق لي في متاحفنا أن أعطي هيغل الحق، ولكني لا أحب أن يرميه فنانونا بالخطأ.

VI- الفلسفة والعلوم الإنسانية

ما هو الإنسان؟

ليس الإنسان اختراعاً حديثاً، مهما قال عنه البعض. السؤال: "ما هو الإنسان؟" اجتاز كل الفلسفة القديمة منذ "إعرف نفسك بنفسك" السقراطية، حتى ما ينبغي أن ندعوه الإنسانوية الرواقية (سينيك:" الإنسان شيء محرم للإنسان) أو الشيشرونية ("الموجود البشري، بما أنه كذلك، لا ينبغي أن ينظر اليه كغريب من قبل موجود إنساني آخر")، دون نسيان قول بروتاغوراس الشهير "الإنسان مقياس جميع الأشياء"، ولا تساؤل أفلاطون الجميل في تيتت Théétète "ما هذا الذي يمكن أن يكون الإنسان؟ هل تلك الطبيعة التي يحملها وتعمل، هي التي تميزه عن سائر الموجودات؟ هذا ما يفتش عنه الفيلسوف، وما يساء اكتشافه

---

(1) "علم الجمال"، مقدمة، I، 1، ترجمة س. جانكلفيتش، فلاماريون، "الحقول"، 1979 ص 33-34.

بعناية". في الأزمنة الحديثة (مثلاً عند مونتاني، باسكال، هيوم، أو كانط) جعل الإنسان أحد موضوعات الفلسفة الأساسية، بل موضوعها الرئيسي. إن الحدث الجديد في هذا الميدان سيكون نشوء طريقة جديدة في القرنين التاسع عشر والعشرين لمعالجة الإنسان، ليس في الفلسفة فقط، وإنما في العلوم الإنسانية. ولم يحدث هذا في يوم واحد. إن التاريخ كدراسة للحوادث الماضية قديم كذلك، أو يجب أن يكون، قدم الفلسفة (هيرودوت Hérodote معاصر أمبدوقليس، توسيديد معاصر سقراط. إن إبن خلدون ومكيافلي وفيكو Vico ومونتسكيو أو توكفيل هم رواد علماء إجتماعنا أو علماء سياستنا. وباسكال ونيتشه أو شوبنهور لم ينتظر ولادة علم النفس ليعلمونا الكثير عن سلوكنا الداخلي. ليس الفرق كبيراً بين المقاربة الفلسفية والمقاربة العلمية. عندما كتب هيوم في رسالة "الطبيعة البشرية" " أنه لا توجد مسألة هامة في الفلسفة لم يعرف حلها في علم الإنسان، وأنه لا يوجد أية مسألة يمكن حلها مع بعض اليقين طالما أننا لا نعرف هذا العلم"، كان يشعر أنه يشعل ثورة فلسفية، ليست ثورة الخروج من الفلسفة لابتكار علم جديد. عند ماركس، سوسور، ريبو Ribot ، دوركايم، فرويد، وموس Mauss جرى العكس: ارادتهم العلمية لا تنفك عن التحلي ولو جزئياً عن الفلسفة. ويستمر هذا حتى عصرنا، يقول بيار بورديو Pierre Bourdieu : "إن علم الإجتماع

لجميع العلوم تكون ضد الطموح الكلي، طموح الفلسفة"، وإذا اتفق له أن يسرق من الفلسفة بعض مشكلاتها"[1]، فذلك ليعالجها بطريقة أخرى تماماً. هذا ما كان ألتوسير، يدعوه متابعاً باشلار، "القطيعة الإبستمولوجية". إن علم الاجتماع لم يتكون إلا بقطع العلاقة مع الفلسفة الإجتماعية، وإن علم اللغة لم يتكون إلا بقطع العلاقة مع فلسفة اللغة، وإن علم النفس أو التحليل لم يتكون إلا بقطع العلاقة مع الكوجيتو أو الأنا. أما الفلسفة فقد كسبت أكثر مما خسرت. وحقلها يمتد ويتعمق ولم يضق كما يعتقد الوضعيون. والعلوم الإنسانية لم تكرس الفلسفة للعلم، على العكس توفرت لها معارف جديدة، ومواد جديدة، ومسائل جديدة. وعندنا الكثير منها. "لقد قلت في المقدمة إن الفلسفة لم تعد علماً. إنها نظر في المعلومات الجاهزة" كلما كثر علمنا حول الإنسان تكثر مادة الفلسفة.

إن موضوع الإتهام في تقدم العلوم الإنسانية، ليس الفلسفة، بل الإنسان الذي اعتبر كموضوع أو ماهية. قال ماركس الشيء الأساس في القضية السادسة عن فورباخ "ماهية الإنسان ليست تجريداً ملازماً للفرد الواحد. إنه مجموعة العلاقات الاجتماعية في واقعيته" إن تفسير الإنسان بشيء آخر سواه يعني تفسيره. وهذا

(1) ب. بورديو، "مسائل علم الاجتماع"، منشورات مينوي 1980، ص 49-50.

يغير علاقتنا بنفوسنا، بمعنى أن فرويد يراه كمكافأة: كما أن كوبرنيك طردنا من مركز الأرض (هذه هي الإهانة الكونية)، وكما أن داروين أدخلنا في عالم الحيوان (هذه هي الاهانة البيولوجية)، كذلك علمنا التحليلي كما يقول فرويد أن الأنا ليست سيدة في عقر دارها (هذه هي الإهانة النفسية)[1]. إنه وضع الإنسان في مكانه الذي ليس مبدأ بل فعلاً، وليس ماهية بل تاريخاً.

لا يوجد سوى العلوم الإنسانية. والإنسانية جزء من الطبيعة. إن علم البيولوجيا (خاصة علم بيولوجيا الأعصاب) تقدم كثيراً بعد داروين، وهو يعلمنا أكثر من علم الاجتماع وعلم اللغة حول ما نحن. هذا ما عبر عنه بقوة كلود ليفي ستروس مع انتسابه إلى روسو، الذي يرى فيه رائد العلوم الإنسانية: ومع اشارته إلى أن أقل الاشياء ما هو غير قابل للتبدل في المقاربة الآتية، فإنه يبين أيضاً أنه لا يمكن التوقف هناك:

"إن هدف العلوم الإنسانية الأخير ليس تركيب الإنسان بل تحليله. إن قيمة علم السلالة البارزة هي المقابلة مع مرحلة السير الأولى التي تسلك مراحل أخرى. يريد التحليل السلالي بلوغ الثوابت أبعد من اختلاف المجتمعات البشرية (...) لقد أحسن به روسو بفضل صفاء رؤيته المعتادة:" عندما نريد أن ندرس الناس

(1) فرويد، "صعوبة التحليل"، بحث في التحليل التطبيقي، ترجمة فرنسية. غاليمار، "الأفكار"، 1980، ص 141-147.

ينبغي النظر قربهم، ولكن عندما نريد أن ندرس الإنسان يجب أن نتعلم ارسال النظر بعيداً، يجب أولاً رؤية الاختلافات لاكتشاف الخصائص". رغم ذلك لا يكفي هذا الامتصاص الإنسانيات الخاصة في إنسانية عامة. هذا المشروع الأخير يعلن مشروعات أخرى يريد روسو أن يقبلها، والتي يتوجب على العلوم الحقة الطبيعية إعادة الثقافة إلى الطبيعة والحياة، إلى مجموعة الشروط غير الكيماوية"[1].

بما أن هذا البرنامج مادي أو طبيعي، فهو يتجاوز العلوم الإنسانية، وفيه نجد الفلسفة. سيحاول البعض، مع هوسرل وسارتر، تخلص "تعالي" الموجود البشري، أي حريته الميتافيزيقية أو المطلقة (المفكر الحر). وسيفضل آخرون، مع التوسير وبورديه الإعتماد على العلوم الإنسانية، وعلة الضرورات التي يكتشفونها، لإدخال كلية تحرير عقلانية بقدر ما هي خلقية أو سياسية. " إن علم الاجتماع يحرر، كما كان يقول بورديه بالتحرر من وهم الحرية"[2]. يمكن أن نقول الشيء نفسه على التحليل.وهذا يلتقي فكر سبينوزا:" ليس الإنسان إمبراطورية في

---

(1) لفي ستراوس، "الفكر البري"، IX، بلون، 1962، ص 326-327، صدرت ترجمته عن "دار مجد". عن روسو، أنظر أيضاً علم الإناسة البنيوي"، II، الفصل I (جان جاك روسو،مؤسس علوم الإنسان) Plon، 1973، ص 45-56.

(2) بورديو، "أشياء قيلت"، مينوي، 1987، ص 25-26.

إمبراطورية"، (إنه جزء من الطبيعة وجزء من المجتمع)، وينخدع إذا اعتقد نفسه حراً. لما تتفلت إرادته بعد من مبدأ السببية"؟ الإنسان الحر ليس سوى وهم، إن معرفته الضرورية وحدها تحررنا: إنه بفهمنا أننا لسنا أحراراً نملك حظاً بأن نصبح أحراراً جزئياً على الأقل.

نحن نفهم أنه يمكن الكلام على الإنسانوية النظرية في الحديث عن العلوم الإنسانية. وهي في هذا ليست ضد الإنسان (بما أنها علوم ليست لا مع ولا ضد) ولا ضد الإنسانوية. إنها تعمل من نقطة نظر أخرى. المقصود، وليس الاعتقاد بالإنسان، وإنما المقصود معرفته. ولا نستطيع معرفته علمياً إلا شريطة التوقف عن الاعتقاد فيه (كماهية أبدية، كمبدأ أو فاعل مطلق الحرية). إن العلوم الإنسانية ليست إنسانية، بمعنى أن علوم الارض ليست الهندسة، وأن علم البيولوجيا ليس حياة. على النقيض، مثلما أنه بالتوقف عن جعل الحياة مطلقة نستطيع أن نواجه معرفتها علمياً، هكذا بالتوقف عن جعل الإنسان مطلقاً نستطيع البدء بمعرفته. الناس على خلاف الاستيطان أو الإسقاط. هذا غير كاف لاحترامه وأقل كفاية لمحبته. يكون هذا حيث نجد إنسانوية أخرى قديمة قدم العلوم الإنسانية التي نتركها غير مأخوذة: إنسانوية ليست نظرية بل علمية، ليست عقلية بل خلقية. لا يوجد علم يكفي ذلك أو يعفي منه. نحن لا

نعتمد على العوم الإنسانية لنكون إنسانيين في مكاننا.

ما هو الإنسان؟ يجيب إدغار مورين Edgar Morin:" نحن نعرف جميعاً أننا حيوانات من صنف اللبونة، من نظام الرئيسات، من عائلة البشريات، من جنس الإنسان، من نوع العاقل". ما هو فرقنا النوعي؟ السياسة (أرسطو)؟ العقل (الرواقيون) الضحك (رابليه Rabelais)؟ الحرية (روسو)؟ العمل (ماركس)؟ هذا لا قيمة له للنوع، كما للفرد. بيولوجيا، الموجود البشري يولد من أم وأب، وفي وقت يجرده علم الباثولوجيا Pathologie من العقل والحرية، ويمنعه من العمل والسياسة والضحك. فلسفياً: الموجود البشري موجود، له أن يصير إنساناً قدر استطاعته. يوجد خبز على اللوحة. الرجل العاقل نوع حيواني. الإنسانية خلق ثقافي. ما هو الإنسان؟

"إنه موجود ذو نشاط كثيف وغير مستقر، يضحك ويبتسم ويبكي. إنه موجود مضطرب (قلق) ومغموم. موجود (مستمتع، سكران، نشوان، عنيف، محبب، موجود تحتاجه المخيلة، موجود يعلم الموت ويعتقد به، موجود يفرز الخرافة والسحر، موجود. مسكون بالأرواح والآلهة، موجود، يتغذى بالأوهام والأشباح، موجود ذاتي علاقته مع العالم الوضعي أكيدة دائماً، موجود خاضع للخطأ والضلال، موجود Urbique يحدث الفوضى. وكما نسمي جنوناً إجتماع الوهم والإفراط

والاستقرار، والشك بين الواقع والمتخيل، والخلط بين الذاتي والموضوعي، والخطأ والفوضى، فإننا مضطرون أن نرى في الإنسان العاقل، الإنسان الشيطان. Homo sapiens est homo démens"[1].

يقال أن الجنون الحقيقي يبقى مع ذلك استثناء دون شك. ولكن الحكمة الحقيقية كذلك، لم تعط أبداً، وتُعزى دائماً. هذا الموضوع آخر حان وقت استخلاصه.

---

(1) مورن، "الجنة المفقودة، الطبيعة البشرية"، سوي، 1973، طبعة جديدة، 1979، ص 123-124.

خلاصة

الفلسفة والحكمة

لماذا التفلسف؟ تبدو الكلمة مجيبة عن نفسها: من أجل الحكمة (سوفيا Sophia) التي تكون الفلسفة حبها (أحب Philien) أو بحثها، ولكن لا شيء يدل على أن الإشتقاق اللغوي على حق. لماذا نقول عن كلمة إنها حقة؟.

إنني أعلق أهمية أكثر على التقليد عندما يكون فلسفياً. إنه بالعرض إنطباعي، كون الحكمة هدف الفلسفة، أمر لم يتوقف الفلاسفة عن ترديده خلال خمسة وعشرين قرناً (باستثناء واحد، وبعض عقود القرن العشرين)، منذ ألبريسوقراطيين حتى آلان Alain أو أريك ويل Eric Weil ، مرورا، (لكن لا نستطيع ذكر الجميع)، بأفلاطون وآرسطو وديكارت وسبينوزا وفولتير وكانط وشوبنهور ونيتشه[1]. إدعى البعض

(1) ينبغي إضافة راسل وفتجنشتين اللذين لم يستعملا أبداً كلمة الحكمة، ولكنهما أشارا بوضوح إلى أن هدف الفلسفة كان تحرير الفكر وإراحته، وهما منفتحان، خاصة عند راسل، على "اتحاد مع العام". أنظر خاصة الفصل الأخير من كتاب راسل والمشكلات الفلسفية، "قيمة الفلسفة" وملاحظات ج.ج غرانجر ما يدعو حكمة فتجنشتين. التمارين العقلية الفلسفية القديمة، Albin Michel 2002 ص 377-378 و384-385، الفلسفة كطريقة حياة، 2001، ص 209- 213.

في الفترة الأخيرة أن ذلك ليس صحيحاً إذا حولوا الأمر إلى هذا النقطة؟ فلماذا يحتفظون بالكلمة؟

مبتكر اللفظة فيتاغورس الذي كان يقول عن نفسه أنه "فيلسوف" تواضعاً لكي لا يدعي عنوان "الحكمة" Sophos أي العالم أو الحكيم. إن هاتين الكلمتين في الفرنسية ستصبحان زمناً طويلاً غير قابلتين للتبديل. أليست الحكمة علماً؟ هذا ما نقرأ عند ديكارت :" هذه الكلمة فلسفة تعني دراسة الحكمة، وبالحكمة لا تفهم فقط الحذاقة في الأعمال، ولكن معرفة كاملة لكل الأشياء التي يمكن للإنسان علمها، إن كان في سلوك الحياة أو في حفظ الصحة أو في اختراع الفنون"[1]. بيد أن كل علم هو غير شخصي، بينما ليست الحكمة أبداً كذلك. وكل حكمة تجسيد بينما ليست العلوم كذلك. إن مونتاني وكانط وهوسرل أكثر وضوحاً من أرسطو وديكارت. نحن نذكر عبارة الأول :"في حين يمكن أن نصير علماء من علم الغير، لا نستطيع أن نصير حكماء إلا من حكمتنا الخاصة". يوافق هوسرل عليها قائلاً :" الفلسفة - الحكمة - هي نوع من عمل الفيلسوف الشخصي يجب أن تكون بصفتها حكمته، علمه، والتي رغم أنها تنحو إلى العام، تكون مكتسبة منه، ويجب أن يستطيع تبريرها منذ الأصل وفي جميع المراحل، معتمداً على حدسياته المطلقة"[2]. الفلسفة عمل ولكن لا يستطيع أحد أن يقوم به مكاننا ولا يستطيع حتى إتمامه لحسابه. ويلح كانط على

(1) "مبادئ الفلسفة"، المقدمة.

(2) هوسرل، "تأملات ديكارتية"، مقدمة.

هذا ويقول :"الفلسفة هي مذهب تمرين الحكمة (ليست علماً بسيطاً)"، كيف يستطيع أي شخص ممارستها مكانه؟ كيف لم نعد قادرين على تملك الحاجة إليها؟ لذا ينبغي أن نتفلسف: "لا يملك الإنسان الحكمة، ولكنه يتوق اليها، ويمكنه أن يملك فقط محبتها. هذا كان محل استحقاق في السابق (...) الفلسفة بالنسبة للإنسان جهد في سبيل الحكمة، التي تكون دائماً غير مكتملة". الحكمة هي الهدف والفلسفة والطريق، ولكن الحكمة الآن في الطريق التي تؤدي إليها جزئياً على الأقل. إذا كنا حكماء لا نكون بحاجة إلا الفلسفة، ولكن إذا كنا مجانين تماماً أو جاهلين تماماً فلا نستطيعها.

يوجد حكمة وحكمة. كان القدماء يميزون بين "حكمة عملية" ليست هدف الفلسفة بقدر ما هي شرطها، وبين "حكمة نظرية" كما يقول أرسطو، أي تأملية عقلية أو روحية، يتابعها الفلاسفة، ويتفق لهم أحياناً التجريب. ينبغي تجنب معارضتهما كثيراً (الحكمة الحقة هي الجمع بينهما). ولكن لذلك يجب تجنب دمجهما مطلقاً. نحن لا نحتاج الى التفلسف لكي نكون حذرين أو بصبرين. (ولا حتى إذا كنا محظوظين وموهوبين في الحياة) من أجل أن نكون سعداء وهادئين. إن الحكمة حتى لو أدركت، لا تستطيع كفاية ضرورات الحياة اليومية. هذا ما تذكر به نكتة طاليس المعروفة .. عندما وقع في البئر وهو يتأمل السماء، ليست الفلسفة ضمانة ولا ترياقاً. يوجد فلاسفة كبار تعساء ومجانين (نيتشه كان تعيساً ومجنوناً) ويوجد واحد انتسب الى الحرب النازي. ليس هذا سبباً لعدم التفلسف،

ولكنه سبب للتوقف عن الإعتقاد. إن الفلسفة تأمين من جميع الأخطار ضد مخاطر الوجود أو ضعف الإنسانية" يقول باسكال "إن السخرية من الفلسفة هي فلسفة حقاً". هذا أكثر فلسفة وأكثر حكمة من ظنية كلام هيدجر الرصين.

الفلسفة نشاط، جهد، بحث، هدفها الحكمة تماماً. قلنا ما يكفي أن الفلسفة ليست الحكمة ولكنها في جميع الأحوال طريق الفكر الذي ينشدها أو يقاربها. الفلسفة عمل، والحكمة تصبح استراحة. الفلسفة نوع من الخطاب، بينما الحكمة نوع من الصمت. الفلسفة ضرب من التفكير، أما الحكمة فنوع من الحياة. كيف نميزها؟ طمأنينة النفس Ataraxie ، الحرية الداخلية Autarkeia، شعور الوحدة، ولكن الفرحة مع حقيقة الواقع (حب العمل عند نيتشه أو الرواقيين، وحب الفكر في الله أو الطبيعة عند سبينوزا)، "الضمير الكوني" حسب بيار هادو (Pierre Hadot)[1]. لقد نسي الغربيون الجسد غالبا (التمرين Askèsis) على هذه الطريق، بينما جعله الشرقيون بفضل اليوغا والفنون العملية الدرب الرئيس. ولكن الجميع يتفقون على الهدف الذي هو السلام؛ البساطة؛ الحرية؛ الحقيقة، الوحدة؛ الصفاء، الفرح. الحكيم؟ هو إنسان سعيد تماماً، صاف وحر، هذا ما يفسح لنا مجالاً هاماً للرقي.

الحق مع فيتاغورس: الفلاسفة ليسوا حكماء. وأفلاطون كان

---

(1) ب- هادو، م. ن، 291-309.

علـى حـق: الحكمـاء لا يتفلـسفون (ليـسوا بحاجـة الـى الفلـسفة)، وكـذلك الجهلـة (إنهـم لا يـستطيعون التفلـسف). مـن يـستطيع إذن التفلسف ويجيب على ذلك؟ هؤلاء وحدهم- نحن جميعاً- الذين نقع بين الإثنين[1].

يقول آلان Alain : "الشر الاكثر نقيضاً للحكمة هو الحماقة" هذا القول يتضمن الاساس. المقصود هو التفكير بالتوافق مع العقل – كما كان يقول اليونان- homologoumenôs في الذات وفي الكل. السعادة يمكن أن تقع في الطرق (النهاية) ولكن الحقيقة هي الطريق (إليها).

---

(1) Banquet، 204، أ، ب.

الفهرس

2008/10/767


مكتبة
تليجرام
غواص في بحر الكتب
محمد خطاب

الفلسفة

منذ ما يزيد على 2500 سنة والفلسفة تشكل موضوع شغف لكل من درسها وتعرف إليها بمن في ذلك عدد من كبار عبقريات البشرية الذين بنوا مجدها وتاريخها. طموح هذا الكتاب أن يجعل هذا الشغف مفهوماً من الجميع. إنه يبين ماهية الفلسفة، تطورها عبر العصور، أهم تياراتها... باختصار، إنه مدخل إلى الفلسفة، وبالتالي إلى الحكمة التي نحن دائماً بأمسّ الحاجة إليها.

ISBN 9953-463-58-2





المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع